

# الفلسفة عند اليونان

تأليف  
الدكتور أميرة حلمي مطر  
المدرسة بكلية الآداب جامعة القاهرة

١٩٦٥

مكتبة دار الفكر العربي  
دار ومطابع الشعب



# الفلسفة عند اليونان

تأليف

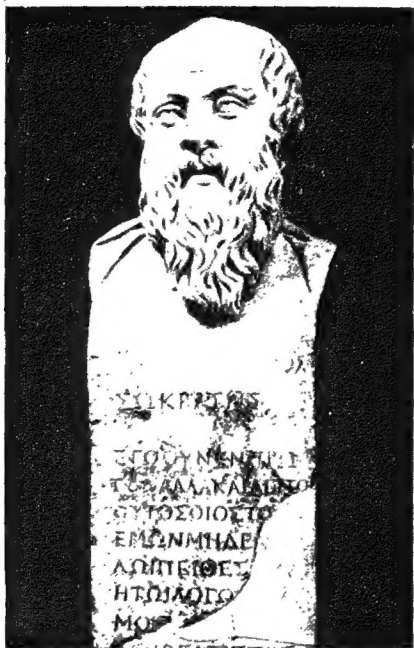
الدكتور أمير حماد

المدرسة بكلية الآداب جامعة القاهرة

مكتبة الدكتور

دار ومطابع الشعب





سقراط



## تصدير

الفلسفة أصلها يوناني ، ومعناها حجة الحكمة . ولقد أوتى أقوام كثيرة من قبل اليونان ومن بعدهم حكمة وفكرا وحضارة وفنا ولكن الحكمة التي اقتص بها اليونان كانت فريدة في نوعها وإليها وحدها ينصرف اسم الفلسفة بمعناها الدقيق . فاليونان هم أول من قدم المنهج والمصطلح الذي سارت عليه الفلسفة إلى اليوم : ومذاهبهم التي جادت بها قرائح فلاسفتهم قد امتدت إلى تفسير الكون والحياة الانسانية على السواء حتى ليتمكن أن نقول إنهم أول من حدد المشكلات والاتجاهات الرئيسية في الفلسفة حتى اليوم :

وكانت الفلسفة اليونانية التي ولدت في القرن السادس قبل الميلاد ثمرة لظروف تاريخية وعوامل حضارية واقتصادية خطيرة . كان العامل الرئيسي لنشأة الفلسفة في اليونان هو إنتقال المجتمع اليوناني من مجتمع قبلي تحكمه التقاليد الموروثة والأساطير الدينية ويقوم <sup>على</sup>اقتصاد بدائي أساسه الرعي والزراعة إلى مجتمع دولة المدينة City-State . ومع قيام دولة المدينة ظهر تنظيم جديد للمجتمع أساسه الأسرة الأبوية والملكية الفردية واستخدام الرقيق . وفي ظل هذا المجتمع أمكن للإنسان السيطرة على الطبيعة باكتشاف الحديد واستخدامه في صناعة الأسلحة والآلات ، وكان استخدامه في العملة النقدية من أهم أسباب نشاط التجارة واتساعها . ومع اتساع التجارة نشطت حركة الملاحة والاكتشاف والاستعمار ، وكان انتصار اليونان على الفرس في القرن الخامس قبل الميلاد إيذانا بانتصار الديمقراطية التي تحققت في أثينا لأول مرة في التاريخ .

وفي ظل الديمقراطية الأثينية تحققت مبادئ المساواة بين المواطنين وأخذ برأى الأغلبية العديدة في شئون السياسة والحكم وأصبح للفرد مكانه في المجتمع ، وأنتجت أثينا رواع فيها الخالد في المسرح والنحت والتصوير وقدم فلاسفتها نظرة جديدة تسير التطور المادى الكبير وتغير في القيم القديمة الموروثة في الأخلاق :

لكن الصراع بين القديم والحديد ما لبث أن امتد إلى حرب أهلية مزقت أوصال البلاد إلى أن جاءت امبراطورية الاسكندر الأكبر فكانت آخر انتفاضة للحياة ، سرعان ما أعقبتها نكسة الاضمحلال والذبول .

وفي العصر الهلنستي انتقلت الحركة الفكرية إلى مراكز جديدة للثقافة في غير بلاد اليونان تبعاً للقوى السياسية التي بدأت تعمل عملها في سير مجرى التاريخ . وكانت الإسكندرية من أهم مراكز العلم والفلسفة بعد أثينا . وعكست الفلسفة في هذا العصر الهلنستي آثار الحياة السياسية المضطربة والأزمات التي حلت بالشعوب نتيجة لطغيان الحكام وانشغالهم في حروب ومنازعات لا تنتهي ، فكان الغنى يزداد غنى والفقير يزداد فقراً ولا أمل في إصلاح الأحوال أو تغييرها . وهكذا لم يجد الفيلسوف في العصر الهلنستي وفي حكم الرومان حلاً إيجابياً فلجأ إلى السلبية والعزلة ولم يعد يرى من خير أو حق أو جمال إلا في عالم مثالي لا يرق إليه الحس ولا العقل وإنما يتكشف للوجدان الصوفي ، واختلطت رؤية الفلاسفة برؤى رجال الدين حتى انحصرت مهمة الفلسفة في العصور الوسطى في خدمة الدين :

ولكن العصور الوسطى التي وجدت في الفلسفة اليونانية ما يؤيد نظرتها الدينية إلى الكون والإنسان والتي أخذت عن أفلاطون وأرسطو والأفلاطونية الجديدة مدداً عظيماً من الآراء قد قللت من شأن كثير من الآراء والفروض الفلسفية التي ساعدت على تقدم الإنسان الفكري والعلمي . من أجل هذا رجع عصر النهضة إلى اليونان بحجي ما في تراثهم الفلسفي من نزعة إنسانية تعارض جفاف الروح الاسكولائية وتساعد على كشف آفاق جديدة من المعرفة والعلم في شتى أنحاء الحياة .

ونحن اليوم على أبواب نهضة عربية كبرى يجدر بنا ألا نغفل تجربة أسلافنا مع هؤلاء اليونان ، فما لاشك فيه أن التفكير الفلسفي والعلمي في الإسلام قد أخذ الكثير من اليونان وأنه قد تطور بفضل ما أخذه عن غيره وما أضافه من صميم ذاته حتى بلغ أوج ازدهاره في عصر العباسيين . وكما أخذ العرب عن اليونان منذ بدء دولتهم الفتية ، أخذت أوروبا عن العرب واليونان في مطلع عصر النهضة ، ولابد لنا كي نصل الماضي بالحاضر من أن نعي التراث القديم بأكمله متصل الحلقات كامل البنيان حتى تكتمل لنا نظرة شاملة تقيم التراث وتحدد في أي اتجاه يسير التقدم وبأى المناهج يبلغ العقل الحقيقة ويكتشف المجهول من أجل خير الإنسان وسعادته في هذه الحياة .



## مقدمة

### (١) تاريخ الفلسفة :

حظى تاريخ الفلسفة في العصور الحديثة بعناية وافرة من الفلاسفة ومؤرخي الفلسفة خاصة بعد أن دخلت فكرة التاريخ مجالات الفكر الإنساني . فتاريخ الفلسفة الذي لم يكن عند القدماء يتعدى تجميعاً لأقوال الفلاسفة أو شرحاً وتعليقاً على مذاهبهم ، لم يكن في الواقع يعتمد على منطق التطور الطبيعي لهذه المذاهب عبر التاريخ .

كذلك كانت أكثر التصنيفات التي وضعها القدماء تعتمد على اعتبارات ذاتية ترجع في الغالب إلى حماسة المؤرخ أو انتمائه لمذهب معين يفضلهُ ويكتب مدافعاً عنه ضد معارضيه .

والواقع أن أهمية العامل التاريخي لم تتضح في مجالى العلم والفلسفة قبل القرن التاسع عشر ، وإنما ظهرت أهميته بعد أن سادت نظرية التطور في ذلك القرن عممت على سائر مجالات البحث الإنساني وأصبح لفكرة الزمان أثرها في التفسير العلمى للظواهر الطبيعية والإنسانية على السواء . وبما لاشك فيه أن تباين اليوم وجهات النظر في الفلسفة عند كل مؤرخ بحسب الأساس المنطقى الذى يعتمد عليه .

فقد يعتمد المؤرخ على أساس زمانى تاريخى صرف ، وقد يعتمد على أساس موضوعى فيبحث في تطور وعى الإنسان بمشكلة معينة والحلول المختلفة المتعاقبة لهذه المشكلة أو قد يعتمد المؤرخ على أساس حضارى فيربط بين خصائص حضارة معينة وخصائص الفلسفة الصادرة عنها المنبثقة منها .

كذلك تباين وجهات النظر إلى تاريخ الفلسفة بقدر ما تباين المناهج والفلسفات التى تتناول هذا التاريخ ، وكذلك تدبى أن تاريخ الفلسفة ما هو إلا الفلسفة ذاتها على حد قول ليون روبان<sup>(١)</sup> .

(١) L. Robin. La Pensée Grecque. Paris, 1948. p. 5.

ومما لاشك فيه أن التاريخ نفسه هو أهم عامل يغير من تاريخ الفلسفة ، فمعرفةنا بالأصول القديمة وتفسيرنا للمذاهب المختلفة مرتبط دائماً بما في حوزتنا من قدرات كما أنه عرضة دائماً للتغيير والتبديل بفضل ما يستجد من مكتشفات وتفسيرات ومن جهة أخرى فقد أصبح من الواضح اليوم أن البحث في الأسس الاقتصادية والاجتماعية قد أصبح الأداة التي لاغنى عنها لكل مؤرخ للفلسفة إذ أن التمسك بهذا المنهج هو السبيل الوحيد الذى يفسر لنا الارتباط القوى بين الفلسفة والحياة الإنسانية كما أنه يوضح لنا اتصال الكيان الفكرى للإنسان بكيانه المادى .

وأخيراً يمكننا أن نقول إن العناية بهذين الاعتبارين اعتبار الظروف التاريخية والذاتية للمؤرخ نفسه وما بين يديه من مادة ونصوص واعتبار الظروف التاريخية الموضوعية للمذاهب الفلسفية المختلفة هما فى الواقع من أهم الأسس التى يمكن الاعتماد عليها لكل دارس لتاريخ الفلسفة اليونانية .

ثم تأتى اعتبارات أخرى قد لا تقل بعض الأحيان فى أهميتها عما سبق ويجدر بالباحث فى تاريخ الفلسفة أن يعنى بها ، وعلى رأس هذه الاعتبارات النظر فى ظروف حياة كل فيلسوف وتفاعله مع بيئته ثم مدى مشاركة المذاهب الفلسفية المختلفة فى تقدم الإنسانية ورفقها إذ من الواضح أننا لا يمكن أن نعنى الفلسفة من مهمة التوعية للحياة الإنسانية .

على هذا النحو آثرنا أن نتابع الطريق ولكن لا بد لنا قبل أن نغضى فى عرضنا لهذه الفلسفة من أن نعهد للقارئ طريقه بمقدمة نشير فيها أولاً إلى المصادر التى يمكن أن نستقى منها مادة هذه الفلسفة ثم نشير إلى صلة الفلاسفة اليونانية بالتفكير الشرقى القديم السابق عليها .

#### ( ب ) مصادر الفلسفة اليونانية :

تعد البرديات التى اكتشفت فى مستهل العصور الحديثة وخاصة منذ عصر النهضة حين بدأ إحياء التراث القديم هى السجل الرئيسى الذى نستقى منه معرفتنا بالفلسفة اليونانية وسائر أجزاء التراث اليونانى فى العلم والأدب والتاريخ .

ولقد نشطت في القرن الرابع قبل الميلاد تجارة هذه البرديات ، ووجدت مكتبات لحفظها من أهمها مكتبة الاسكندرية في عصر بطليموس فيلادلفوس ومكتبة أثينا في عصر بزيستراتوس وكذلك مكتبة برجاما . وكانت هناك نسخ كثيرة منقولة وخالية من الإمضاء الأمر الذي عرض هذه النسخ لكثير من الأخطاء الناجمة عن النقل غير الدقيق .

وقد تعرض أكثرها للتلف وخاصة مجموعة مكتبة الاسكندرية القيمة التي تعرضت للتلف بالحريق مرات عدة أولها عام ٤٧ ق.م عندما أراد يوليوس قيصر نقلها إلى روما ، والثانية عام ٢٧٢ في حكم الامبراطور أوريليان Aurélien ، وعام ٣٩١ بأمر الراهب ثيوفيل Théophile ، ثم في عام ٦٤١ عند الغزو العربي .

كذلك تعرضت هذه البرديات للتلف بفعل الحروب وكرامية الوثنية في العصور المسيحية غير أن ابتداء من القرن الثامن وخاصة القرن الثاني عشر بدأ كثير من الرهبان البندكتيين Bénédictins جمع هذه البرديات ونقلها على الجلد والاستفادة بها للدفاع عن العقيدة ، بل ذهب البعض إلى القول إنها كانت تبشر بالحقيقة الالهية في هذه العصور (١) .

كذلك عني العرب في العصور الوسطى بمعرفة فلسفة اليونان ونقلوا الكثير منها إلى لغتهم العربية عن الترجمات السريانية إذ كان أكثر نقلة الفلسفة في العالم العربي من السريان وعلى رأس هؤلاء المترجمين حنين بن إسحق ومدرسته .

غير أن أمانة هؤلاء النقلة ودقتهم لم تكن تصل في الغالب إلى المستوى اللائق ، فوقع على فلاسفة العرب العبء الأكبر في تصحيح ما وصل إليهم ناقصاً مشوهاً ، وإن استطاعوا على الرغم من ذلك أن يخرجوا من هذا الركام المشوه بتفسيرات وشروح كان لها أبعد الأثر فيما بعد وخاصة عند الأوربيين في العصور الوسطى (٢) .

(١) A. Rivaud ; Les Grands Courants de la pensée Antique. Colin. pp. 3-15.

(٢) د . عمر فروح : العرب والفلسفة اليونانية . بيروت ص ١٥ - ص ١٦ .

وليس من باب الزهو أن نقول إن البحث عن تراث اليونان في العلم والفلسفة قد اتجه اليوم إلى التنقيب في الترجمات والمُلخصات العربية التي ما زال أكثرها مخطوطاً قيد بحث المحققين .

وتعد هذه الترجمات العربية سجلاً بالغ الأهمية خاصة فيما يتعلق بالأصول اليونانية المفقودة .

وعدا ما ترجمه العرب لمصنفات اليونان في الفلسفة قدم مؤرخوهم مصنفات عرضوا فيها لمذاهب فلاسفة اليونان وأرخوا لفلسفتهم ومن أشهر هذه المصنفات كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستاني وأخبار الحكماء للقفطي والفهرست لابن النديم وعيون الأنباء في طبقات الأطباء لابن أبي أصيبعة .

أما فيما يتعلق بالمصادر اليونانية القديمة لهذه الفلسفة فنجد أهمها فيما كتبه هؤلاء الفلاسفة أنفسهم بقصد تدوين فلسفتهم أو نشرها .

غير أنه يعترض الباحث في هذا المجال صعوبات ، أهمها ضياع الكثير من هذه المخطوطات ، كما أن بعضها قد تأثر بالاتجاه القديم في التعليم وهو الاتجاه إلى السرية وإلى التعليم الشفهي فوجد من الفلاسفة من لم يكتب على الإطلاق مثل سقراط وفيثاغورس .

وتأتي في المقام الأول من هذا النوع من المصادر ، المؤلفات الكاملة لكبار الفلاسفة أفلاطون وأرسطو وأفلوطين ، وما تبقى من شذرات ومقتطفات يرجع بعضها إلى الفلاسفة السابقين على سقراط أو اللاحقين على أرسطو من أبيقوريين ورواقيين وشكاك ثم لدينا مؤلفات شراح هذه الفلسفات الكبرى والمعلقين عليها فيما يتعلق بفلسفة أفلاطون وجد عدد من الشراح أهمهم بوزيد ونيوس Posidonius الذي علق على محاوره تياوس لأفلاطون في القرن الأول الميلادي . وخالقيدديوس Chalcidius في القرن الرابع الميلادي الذي أثر في فلسفة العصور الوسطى والرينوس Albinus في القرن الخامس وبرقلس Proclus في القرن السادس الميلادي .

أما عن شراح أرسطو فأهمهم الاسكندر الافروديسي في نهاية القرن الثاني الميلادي وسيمبليقيوس Simplicius في القرن السادس الميلادي وهو أيضاً

من أهم المصادر في الفلسفة السابقة على سقراط وكذلك يذكر أيضاً المترجم اللاتيني بوثيوس Boethius وزير ثيودوريك الذي أدخل تراث أرسطو وخاصة منطقته إلى فلسفة العصور الوسطى :

وهناك من مؤرخي الفلسفة التالية على أرسطو يذكر شيشرون Cicero وبلوتارخوس Plutarchus وجالينوس Galinus الطيب ومن الشكاك سكستوس امبريقوس .

ثم هناك طائفة من مؤرخي الأقوال والسير Doxographers ويرجع الفضل في التعريف بهم إلى الباحث الألماني هرمان ديلز H. Diels<sup>(١)</sup> وهو يذكر على رأس هؤلاء المؤرخين ثيوفراستوس Theophrastus تلميذ أرسطو وخليفته على اللقيون مؤلف كتاب « آراء الفيزيقيين » ومن ثيوفراستوس استقى أكثر الباحثين معلوماتهم عن الفلسفة اليونانية القديمة ابتداء من القرن الثالث قبل الميلاد إلى القرن السادس الميلادي ومن هؤلاء سمبليقيوس واستوبايوس Stobaeus وآيتيوس Aetius الذي اعتمد على مؤلف مجهول كاتبه يرجع إلى القرن الأول ويعرف باسم Vetusta Placita كذلك من أهم هؤلاء المؤرخين في القرن الثاني الميلادي ديوجين لاثرتوس Diogene Laerce مؤلف كتاب عن حياة وآراء عظماء الفلاسفة .

وبعد تأسيس المكتبات العامة في العالم اليوناني للرومان وخاصة مكتبة الاسكندرية في عصر بطليموس أبورجيتوس وبفضل ديمتريوس الفاليري ظهر اهتمام بتاريخ حياة الفلاسفة ومذاهبهم وظهر اهتمام خاص بتصنيف مؤلفاتهم . فنجد مثلاً كاليماخوس القورينائي يصنع قوائم للمؤلفين القدماء ، وصنف تلميذه اريستوفان البيزنطي محاورات أفلاطون في مجاميع ثلاثية Trilogy . وفي نهاية القرن الثالث الميلادي قدم سوتيون Sotion النحوي السكندري سجلاً بتسلسل حياة الفلاسفة القدماء وكان يرجع كل مجموعة إلى مؤسس أول يسميه بالديادوخوس Diadochos كذلك وضع اراتوستينوس Eratosthenes أمين مكتبة الاسكندرية والفلكي الجغرافي تصنيفاً تاريخياً لحياة الفلاسفة ،

(١) Hermann Diels, Doxographi Graeci, 1879.

وكان التاريخ يستند في الغالب إلى وقت ازدهار حياة الفيلسوف ويحدد ببلوغه الأربعين ويشار إليه بلفظة Acmé اليونانية (١) :

ولقد بذل العلماء والفلاسفة الأوروبيون في العصور الحديثة اهتماماً بالغاً ينقل هذه المصادر اليونانية القديمة إلى اللغات الأوروبية وظهر بينهم متخصصون في موضوعاتها وقد آن لنا اليوم أن نشارك في هذه الحياة الفكرية فننقل هذا التراث إلى لغتنا العربية وننشر ما سبق أن ترجم إلى العربية حتى نجد هذه الفلسفة ميسرة لنا كما يجدها الأوروبيون اليوم .

( ح ) الفلسفة اليونانية والفكر الشرقي :

ظهر الرأي الذي يرجع الفلسفة إلى الشرق منذ العصر السكندري ، ففي القرن الثاني من الميلاد ذهب نوميونيوس Numenius أول دعاة الفلسفة الاغلاطونية الجديدة إلى القول بهذا الرأي الذي شاع في عصره وعرف عنه قوله عن أفلاطون بأنه موسى يتحدث اليونانية (٢) .

وباستثناء بعض علماء الألمان أمثال روث Röth وجلاديش Gladisch لم يأخذ أكثر مؤرخي الفلسفة المحدثين بهذا الرأي (٣) .

فهم يرجحون أن منشأ الفلسفة بمعناها الدقيق هو بلاد اليونان ، يقول برنت : إننا لا يمكن أن نتحدث عن فلسفة لدى المصريين أو البابليين ، أما الذين يمكن أن نسب لهم فلسفة من القدماء فهم الهنود ، ولكننا على الرغم من ذلك لا يمكن أن نرجع الفلسفة اليونانية إلى الهنود ، بل الأقرب إلى الاحتمال أن نقول إن الفلسفة الهندية هي التي قد تأثرت بالفلسفة اليونانية .

فقد ظهر للباحثين أن مذاهب السنسكريتية الهندية أحدثت من الفلسفة اليونانية ، كما أن تصوف البوذية والأويانيشاد وإن كان قد أثر في اليونان إلا أن تأثيره كان ثانوياً لا يصل إلى أن يكون مصدراً للفلسفة اليونانية مثله مثل تأثير المذاهب الأورفية في ثيوجونيا هزبود مثلاً (٤) .

(١) L. Robin, Ibid, pp. 8-19. cf. J. Burnet, Early Greek Philosophy, London. 1949, pp. 31-38.

(٢) Ch. Werner, La Philosophie Grecque — Payot 1946 pp. 9-20.

(٣) Ibid., p. 9.

(٤) J. Burnet — Early Greek Philosophy. London 1949, introduction, p. 1-30.

وأساس اختصاص اليونان دون الشرق بالفلسفة يرجع كما سبق أن ذكرنا إلى أن التفكير الشرقى هو ثمرة من ثمرات التراث الجاعى الذى قدم تفسيراً للكون وصاغه فى شكل أساطير ذات رموز حسية ، أما الفلسفة فى اليونان فقد ظهرت مع أفراد لم يعتمدوا على تراث موروث من الأساطير والعقائد ذات السلطان الذى يصعب التحرر منه ، وإنما اعتمدوا على البحث العقلى المتحرر ولكن ليس معنى هذا أن التأمل الدينى لم يقدم للفلسفة فى اليونان مدداً عظيماً استلهمته الفلسفة فى حل كثير من مشكلاتها .

وقد يرى بعض الباحث أن الأساطير الدينية فى اليونان قد تأثرت بالأديان الشرقية ثم انتقل التأثير بعد ذلك إلى الفلسفة .

وواضح أن هناك تشابهاً بين كثير من أساطير اليونان الدينية وأساطير الأديان الشرقية القديمة ، كما نجد مثلاً بين أسطورة « أوزيريس المصرية وأساطير « ديونيسوس » و « ديميتير » عند اليونان .

غير أن أكثر الباحث لا يرون فى هذا التشابه سبباً كافياً لرد تفكير اليونان فى الفلسفة إلى الشرق وهم يؤيدون هذا رأى بقولهم إن الأساطير اليونانية كما تشابهت وأساطير الشرق فى مصر وبابل والهند قد تشابهت أيضاً وأساطير المناطق البعيدة غير ذات الصلة باليونان مثل بوليفيزيا بما يدل على أن استجابة الوعى الجماعى لقوى الطبيعة يتشابه فى كل مكان .

وعلى هذا فقد تغلب رأى التاثل بأن الفاسفة بممتاها الدقيق إنما قد نشأت فى بلاد اليونان .

ولكننا بدون أن ننكر على الفكر اليونانى أصالته لا يمكن أن نضع المشكاة على هذا النحو القاطع ، بل لابد لنا من أن نعرف بفضل الشرق على الحضارة اليونانية بوجه عام وخاصة أن اليونان أنفسهم قد اعترفوا بفضل الشرقيين عليهم ليس فقط فى العصر السكندرى بل من قبل ذلك منذ هيرودوت الذى قال إن الدين والحضارة قد أتت اليونان من مصر — كذلك حين يذكر أفلاطون مصر فانه يتحدث حديثاً يفيض بالإعجاب والاحترام وهو يروى فى إحدى محاوراته عن صولون عبارة الكاهن المصرى الذى خاطب بها

اليونان فقال لهم « أيها الأغريق انكم أطفال » — أطفال إن قورنوا بأمة عريقة في الحضارة كصر .

كذلك يذكر افلاطون وأرسطو أن الرياضيات قد نشأت في مصر ، حيث توفر لكهنتها الفراغ الضروري للتفكير<sup>(١)</sup> .

وقد أرجع أكثر اليونانيين علم طاليس وفيثاغورس بالرياضة إلى قدماء المصريين .

أما إذا نظرنا من جهة أخرى إلى منشأ الفلسفة اليونانية فاننا نلاحظ أنها قد نشأت في أيونية وهي ملتقى العناصر اليونانية الليدية بالبابليين والشرقيين على العموم ، هذا فضلاً عما نجده في بعض المذاهب الفلسفية من تشابه ونظريات كانت شائعة في الشرق مثل نظرية التناسخ وخلود النفس .

وعلى هذا يمكن أن ننهي إلى أن المعجزة اليونانية لم تخلق الفلسفة من العدم ولكنها نشأت من مادة سابقة قدمها الشرق القديم . غير أن أهم الخصائص التي تميزت بها عن تفكير الشرقيين فانما تتلخص فيما يلي :

أولاً : الحرية التي جعلت التفكير اليوناني غير مقيد بسلطان العقائد المتوارثة في الشرق . فقد كانت مركزية الحكم في الممالك الزراعية في الشرق القديم تضع السلطة في يد ملك أو فرعون تسنده طبقة من الكهنة تضفي على حكمه طابعاً إلهياً . وقد كانت هذه الصبغة المركزية المقدسة ضرورة يفرضها نظام توزيع المياه على مدار السنة في الحضارات الزراعية كما كان الحال في مصر وبلاد ما بين النهرين ، وكان من الطبيعي أن يتبع هذه المركزية في الاقتصاد والسياسة فرض عقيدة واحدة رسمية للدولة لا يسهل على الأفراد الخروج عليها .

ثانياً : اختص اليونان بالعلم بمعناه الحديث أى التفكير النظري الذي يفسر الظواهر الجزئية بقانون عام يسرى عليها جميعاً وبذلك تطور عن علوم



الشرقيين التي كانت أقرب إلى قواعد لحل المشاكل العملية . ولا شك في أن فلكى اليونان قد استفادوا من حسابات البابليين وطرقهم في التنبؤ بالخسوف ، ولكن الفلك في بابل ظل في مرحلة تجريبية بحتة أما المرحلة العلمية فقد بدأت منذ القرن السادس قبل الميلاد عند اليونان منذ قدمت المدرسة الفيثاغورية أول بحث علمي في الفلك عام ٥٢٣ ق.م في عصر قمبيز واستطاع اليونان على مدى جيلين أو ثلاثة أن يستنتجوا من معلوماتهم في الفلك نتائج عن كروية الأرض ودورانها حول الشمس ونظريات أخرى كثيرة في الكسوف ، وكذلك خلصوا علم الفلك من طابع الأساطير والتنجيم Astrology وعلى الرغم من أن المصريين القدماء قد توصلوا إلى اختراع كثير من الآلات كالمضخة والشادوف إلا أن هذه الاختراعات لم تثيرهم إلى التفكير في الفراغ أو في وضع نظريات في الطبيعة كما توصل اليونان وقالوا مثلاً إن الطبيعة تكره الفراغ كذلك استعمل المصريون الميزان قبل أن يضع أرشميدس قوانين الوزن بآلاف السنين ، ولكن الجديد الذي أتى به أرشميدس هو وضعه للنظريات المقررة لهذه العملية ثم قدم النتائج التي وصل إليها في نسق منظم من القضايا المرتبطة ببعضها ارتباطاً منطقياً مثل :

١ — أن الوزنين المتساويين اللذين على بعد واحد يتعادلان .

٢ — إذا وضع وزنان غير متساويين على بعد واحد سقط الأثقل .

كذلك عرف المصريون كيف يرسمون المثلث القائم الزاوية بواسطة حبل يعقدونه على ثلاث مسافات بنسبة ٣ : ٤ : ٥ .

ولكنهم لم يضيئوا النظرية التي توصل إليها فيثاغورس من أن مجموع زوايا المثلث القائم الزاوية تساوي قائمتين أو أن مجموع مربع الضلعين المكونين للزاوية القائمة يساوي مربع الوتر .

أى أن المصريين القدماء كانوا يعرفون كيف يرسمون المثلث القائم الزاوية وكانوا يستخدمون هذه الطريقة عند تقسيم الأرض بعد الفيضان ولكنهم لم يثبتوا هذه النظرية علمياً كما فعل فيثاغورس ، لم يستخرجوا الأساس النظرى الذى يفسر النتائج التي يتوصلون إليها .

وقد تبين اليونان أنفسهم هذه الصفة في علومهم فوصف أريستوكسينوس تلميذ أرسطو فيثاغورس بأن علمه في الرياضيات قد تجاوز مجرد حل عمليات العد والتجارة .

كذلك يقول ديمقريطس : قد تفوق في الرياضة على المصريين عاقلدى الأحيال (١) .

ولقد فرق أفلاطون بين الروح اليونانية المتطلعة للمعرفة Philomathes والروح الفينيقية والمصرية المتطلعة إلى النفع العملى — Philochrematon . أما أرسطو فقد وضح كذلك خصائص الفكر الفلسفى اليونانى حين ميز بين الخبرة العملية وبين المعرفة العلمية ، فهذه تسعى وراء معرفة المفردات الحرفية ، أما المعرفة العلمية فتسعى وراء البحث عن العلة المفسره لجميع المفردات أى إلى القانون الكلى وفى هذه التفرقة أيضاً إشارة إلى خبرة الشرقيين العملية ومعرفة اليونان النظرية .

على أنه فى الإمكان أن نلاحظ من جهة أخرى أن هذه العلوم النظرية التى برع فيها اليونان إنما هى بالذات العلوم التى عنى بها المصريون القدماء من قبل ، بل لم يستحدث اليونان علوماً لم يكن للمصريين فيها خبرة سابقة ، لأنهم قد حافظوا على تلك العلوم العقلية كالرياضة والفلك واحتقروا التجربة الحسية والفنون الصناعية وباستثناء علم الطب ظلت الفنون الصناعية والأعمال اليدوية محترمة سواء (٢) عند المصريين القدماء أو عند اليونان .

يقول كسينوفون المؤرخ :

« إن الفنون الآلية لها طابع خاص ، وهى غير محترمة فى بلادنا ، ذلك لأن هذه الفنون تفسد أجساد الذين يعملون بها لأنها تضطرهم إلى حياة راكدة . وعمل داخل المنازل ، وفى بعض الأحيان يمضون النهار كله بجانب النار وهذا الفساد الفزيقى الجسمانى يمتد إلى النفوس ، وأكثر من ذلك فإن العمال

(١) Cord-Fasteners, (arpedonaptēs), cf. J. Burnet, E.G.P. intro duction.

(٢) B. Farrington, Science in Antiquity, p. 37.

فى هذه الصناعات ليس لديهم الوقت الكافى للقيام بمهام المواطنين وواجبات الصداقة ، لذلك ينظر إليهم على العموم على أنهم لا يصلحون كمواطنين مخلصين ، وفى بعض المدن وخاصة المدن الحربية لا يسمح للمواطنين بمزاولة المهن اليدوية ... » وقد بقى هذا الرأى فى احتقار العمل اليدوى على مدى تاريخ الفلسفة اليونانية وأخذ به الفلاسفة الكبار مثل أفلاطون وأرسطو .

على أى الحالات فالفكر اليونانى الذى تميز بطابعه الخاص لم يقطع فى يوم من الأيام صلاته بالفكر الشرقى القديم لأنه استفاد من خبرة الشرقيين . وتأثر بالشرق كثير من فلاسفة الأغريق وعلى رأسهم أفلاطون وخاصة فى نظرياته الأخيرة فى الطبيعة التى تذهب إلى افتراض نفس هى علة خير وأخرى للشر مما يذكرنا بثنائية زرادشت ، حتى إذا كان العصر الهلنسى اقتنع الاسكندر الأكبر بضرورة نشر هذه الحضارة على العالم أجمع .

ثم ما لبث أن التقت الفلسفة اليونانية بروح الشرق وامتزجا ليقدما من الاسكندرية عروس البحر المتوسط ومن مدن آسيا فلاسفة يجمعون بين تراث اليونان وروح الشرق وعلى رأس هؤلاء أفلوطين أو الشيخ السكندرى كما سماه العرب .



# الباب الأول

الفلسفة الطبيعية

السابقون على سقراط



## الفصل الأول

### اتجاهات الفلسفة السابقة علي سقراط

استهلت الفلسفة اليونانية فجر حياتها بالبحث في طبيعة الكون . وكان ذلك امتدادا طبيعيا لشغف المفكرين والشعراء الذين شغلوا بتفسير نشأة الكون وعلاقته بالآلهة على نحو مانجد في ثيوجونيا هيزيود وغيره في القرن الثامن ق.م.

غير أن هذا الاتجاه الى البحث في الطبيعة عند الفلاسفة الأول انما يعد قبل كل شيء استجابة لمقتضيات حياتهم العملية وانشغالهم بوضع مكتشفاتهم العملية واختراعاتهم موضع التنفيذ وفي خدمة واقعهم الاجتماعى الذى بدا لنا مكتمل النشاط والازدهار خاصة في مدن أيونية وأشهرها مدينة ملطية .

فقد كانت ملطية توفر لسائر ممالك آسيا الصغرى مثل ليديا وفرجيا وساحل أيونية معظم احتياجاتهم من الصناعات المختلفة خاصة صناعة الجلود والأقمشة والمعادن والأخشاب والحديد .

كذلك امتدت تجارتها الى معظم بلاد العالم القديم فشهدت مالم تشهد المدن الأخرى من رقى وازدهار .

لذلك يتميز تفكير الفلاسفة الذين نشأوا في هذه الظروف بالعناية بالمشكلات العملية الناتجة عن خبرة هؤلاء الفلاسفة العملية . فؤسس الفلسفة الملطية وهو طاليس Thales شغل بأعمال هندسية كبرى . وىروى هيرودوت أنه قد حاول تعديل مجرى نهر هاليس ليسهل على جيش قورش عبوره . ويصفه أفلاطون بالمهارة في الفنون الصناعية<sup>(1)</sup> .

---

(1) Plato, Rep. X., 600 a.

ولقد استرعى اهتمام طاليس ظواهر طبيعية ثلاث . هي ظاهرة المغناطيسية وظاهرة فيضان النيل ثم ظاهرة كسوف الشمس<sup>(١)</sup> .

فالمغناطيسية ظاهرة استلقت نظر القدماء بوجه خاص ، أضيف الى هذا وجود منطقة في أبونية بالذات توفرت فيها كميات هائلة من الحديد المغناطيسي . وحتى الآن ما زالت مدينة ماجنيزيا تقع في هذا الأقليم .

ولقد حاول القدماء تفسير هذه الظاهرة وقدموا فروض مختلفة . أما طاليس فقد افترض في المغناطيس نفسا لأنه يجذب الحديد كما يقول أرسطو في كتابه في النفس .

أما عن ظاهرة فيضان النيل ، فهي أيضا من الظواهر التي شغلت فكر الاغريق القدماء خاصة الذين كانوا يفدون الى مصر في زيارات مختلفة سواء للتجارة أم للسياحة أو للمعرفة والنظر الفلسفي .

ولقد قدر الاغريق قيمة هذا الفيضان وعدوه سر الحياة ومصدر الخير والثراء لهذا البلد العظيم .

ولعل تفكيرهم في هذه الظاهرة قد انتهى بهم الى البحث في مصدر الحياة وأصل الكائنات الحية . فقال طاليس ان الماء هو أصل كل شيء . وشغل انكسياندر بالبحث في تطور الأحياء المائية وأصل الانسان . كذلك فعل كسينوفان وانبادوقليس فيما بعد .

ومما ينسب لطاليس أيضا مهارته في قياس حجم السفن على مسافات بعيدة من الأرض ويروى انه وضع طريقة لقياس الاهرامات .

أما عن ظاهرة كسوف الشمس التي كانت موضع كثير من القلق عند القدماء فكانوا يفسرونها تفسيرات دينية تحيطها بالأسرار فقد استطاع طاليس أن يسلبها طابعها المقدس ويخضعها لتفكيره العلمي ، وكذلك علم الأيونيين على حد قول هيرودوت أن يتقبلوا الكسوف الذي تنبأ لهم به عام ٥٨٥ ق.م. بالثبات والاتزان حين هيا أذهانهم لتوقعه ومعرفته في حين وجل منه البرابرة وامتلئوا منه رعبا .

(١) O. Gigon, Les grands Problèmes de la Philosophie Antique Payot. Paris 1961, p. 33.



ولم يكن انكسياندرس تلميذ طاليس وثاني هؤلاء الفلاسفة أقل انشغالا من طاليس بالعلوم الطبيعية والرياضية .

فهو أول جغرافي وضع خريطة توضح حدود الأرض والبحار في العالم القديم وقد صححها من بعده هيكتايوس الملطي مواطنه . ومن مخترعاته أيضا الزاوية gnomon والساعة اللتان أفاد بهما الملاح في عصره .

وقد امتد اهتمام انكسياندرس بالجغرافيا الى علم الجيولوجيا والى البحث في الحفريات وأصل الأحياء وخاصة الانسان .

وظهر له استحالة بقاء الانسان على الأرض لو كان منذ البداية على نفس صورته الظاهرة له في الحاضر فافترض انه قد تولد في الرطوبة على شكل أسماك .

وقد رأى بعض المؤرخين في هذا رأى آثارا للعقيدة الطوطمية وسببا من أسباب تحريم الفيثاغوريين أكل الأسماك .

لكن تفسير انكسياندرس لهذه الظاهرة انما يكشف عن روح علمية تعتمد على ملاحظاته وعلى التفكير المنطقي الذى يستبعد العلل الغيبية والأساطير الدينية .

فهو مثلا يفسر الرعد بأنه يحدث نتيجة لانطلاق الهواء من السحب بعد أن كان التفسير الشائع يعتمد الى الخيال ويفسر هذه الظاهرة بأن الإله زيوس يهز صوته (١) .

ولقد استمر هذا الاتجاه العلمى الذى تجلى في الفلسفة الملطية سائدا على مدى ثلاثة قرون كانت العصر الذهبى للعلم اليونانى . وتجلت هذه الروح العلمية عند كثير من الفلاسفة والعلماء الذين تلوا طاليس وانكسياندرس فأكدوا كيف أن هذه الروح العملية التى ازدهرت في أيونيه منذ القرن السادس قبل الميلاد انما كانت ثمرة هذه العقلية المتحررة التى ارتبطت بظهور طبقة جديدة قوامها التجار والملاحون والصناع واستطاعت في

(١) P.M. Schuhl, Essai sur la formation de la pensée Grecque, P.U.F., 1949,

القرن السادس ق.م. أن تؤكد كيانها ازاء طبقة الملاك الزراعيين . وقدمت نظرة جديدة للكون والحياة والمجتمع كان من شأنها نبذ كثير من الأفكار التقليدية وبث روح المغامرة والاكتشاف التي تخدم حياة الانسان وتقدمه .

ولقد بلغ المنهج العلمى التجريبي ذروته فى أبحاث الطب الاقراطى وليس هناك أدل على هذا المنهج فى التفكير العلمى من تلك العبارة التى تنسب إلى أقراط عند تفسيره لمرض الصرع ، فهو يقول :

« يبدو لى أن هذا المرض ليس أكثر الوهية من غيره ، بل له علة طبيعية كغيره من سائر الأمراض الأخرى ويظنه الناس مرضا إلهيا لأنهم لا يفهمونه ، ولكنهم لو ظنوا كل ما يعلمونه إلهيا فلن يكون هناك نهاية للأشياء ذات المصدر الإلهي فى هذا العالم (١) .

كذلك تظهر معالم هذه الروح العملية التجريبية فى فلسفات معظم الفلاسفة الطبيعيين السابقين على سقراط أمثال انبادوقليس وانكساجوراس وأتباع مذهب الذرة مثل لوقيوس وديمقريطس ثم فيما بعد ابيقور ولوكرينتيوس .

أما العلم الرياضى فقد كان تأثيره أبعد وأشمل عند جميع الفلاسفة اليونان خاصة من نزع فى فلسفته نزعاً دينية صوفية مثل فيثاغورس وأتباعه وأفلاطون ومدرسته .

ولقد كشف البحث الحديث فى تاريخ الرياضة عند اليونان عن تقدم عظيم الشأن خاصة فى القرنين الخامس والرابع ق.م. ومع اړختياس الفيثاغورى وتيتياتوس واودوكس ، وكثيرا ما نسبت مكتشفات الفيثاغورين الأول إلى فيثاغورس نفسه :

ومما ينسب لهؤلاء اختراعاتهم للأشكال الهندسية التى ترمز للأرقام الحسابية ، فمثلا المثلث يشير للرقم ثلاثة والمربع للرقم أربعة . وكذلك شكل

المثلث ذى العشرة نقاط والذي ترتب فيه النقاط بالنسبة التالية :

$$١٠ = ٤ + ٣ + ٢ + ١$$



ويظهر مما سبق كيف ارتبط علم الحساب بالهندسة عند فيثاغورس غير أن الهندسة المسطحة لم تبلغ استقلالها واكتمالها الا مع اقليدس في القرن الثالث قبل الميلاد (١).

وواضح أن هذا الاتجاه الدينى العلمى الذى يحدد الفلسفة الايونية فى اطار واضح المعالم ظاهر القسمات انما يعكس فى الواقع ايضا خصائص الروح الهوميرية التى قدمت لنا فى الالياذه منذ القرن الثامن ق.م. عالما من الآلهة الاولمبية والكائنات الميتافيزيقية التى تتجلى فيها سمات التناسق والاتلاف على مبادئ البساطة والوحدة .

تلك هى معالم الروح الابولونية كما حددها الفيلسوف الالماني فردريك نيتشه (٢) . وهى بهذا الوصف خصائص مميزة لحضارة الايونيين التى أثمرت العلم والفلسفة والأدب ، وبها تطور المجتمع اليونانى من مجتمع قبلى الى مجتمع مدنى يسوده القانون ويكتسب فيه الفرد حقوقا ويلتزم بواجبات لم تكن تقاليد المجتمع القبلى ترضاهم له .

هذه الروح الابولونية التى اتخذت شعارها فى الأخلاق أن اعرف نفسك أيها الانسان ولا تتجاوز حدودك . وهى الأخلاق التى التزمت المقياس الواحد والتى عدت التطرف قحة hubris ، هى أيضا روح الفلسفة العلمانية secular الدنيوية التى سادت مدن أيونية منذ القرن الثامن ق. م . وبلغت أوجها فى القرن السادس ق.م ، واستمرت تؤثر على مدى تاريخ الفلسفة .

(١) د . أحمد فؤاد الأهواني . فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط . القاهرة ١٩٥٤  
من ص ٨٠ إلى ص ٨٧ .

(٢) Nietzsche, La Naissance de la Tragédie.

لكن هناك نقيضا لهذه الروح الابولونية أفصح عنه نيتشه فيما أفصح عند تحليله للحضارة اليونانية . نقيض شعاره التطرف والقمحة يحث لتقابل المجتمع القبلي ووحشيته ، لا يعترف بالقردية ولا بالمدينة ولا بالقانون المكتوب ، يكره الظاهر ويعيش في الباطن ويلتف دائما في سحب من الغموض والظلام . ترف فيه روح خالدة أزلية لا تقف رغم الولادات المستمرة Metamorphoses والتغيرات الدائمة .

هذه هي الروح الديونيسيه نقيض الروح الابولونية وهي أيضا روح يونانية أصيلة ، ألهها قديم لم يدخل في زمرة الاولمبيين الا متأخرا . ولم تعرف به الدولة ولا بعباده الا بعد أن ظلوا مشغولين متخفين في اسرار وطقوس وريادات initiations لا يجوز لغير الصفوة المؤمنة ان تترادها .

انها دعوة ايمان وتقديس تخاطب شخصية الاله وتتفاعل بها لم تكن الروح الاولمبية الابولونية تفسح لها مجالا . ولقد سرت هذه الروح الديونيسيه الى الديانات الشعبية القديمة السابقة على الديانة الاولمبية مثل عبادة ديميتير والوزير والديانة الاورفية .

ولقد أثرت هذه الديانات السرية تأثيرا بالغا عند كثير من الفلاسفة الذين نزعوا الى الدين والتصوف .

ويمكن أن نعد فيثاغورس أول هؤلاء الفلاسفة الذين تأثروا خاصة بالنحلة الأورفية وان استبدل ديونيسوس اله الاورفيه ابولون الاله الاولمبي .

وتأثر أيضاً بهذا الاتجاه الديني الصوفي وبدرجات متفاوتة كسينوفان وهرقليطس وبارمنيدس وانباقليس ثم بلغ ذروته عند افلاطون .

على ضوء هذه التفرقة بين النزعة العلمية التي تأتلف والروح الابولونية والنزعة الدينية الصوفية التي تأتلف والروح الديونيسيه يمكن أن تصنف المذاهب الفلسفية على أساس ما كان منها أكثر تأثرا بالعلم وما كان منها أكثر تأثرا بالدين<sup>(١)</sup> .

(١) cf. F.M. Corn ford., From Religion to Philosophy. Harper, Torchbook. 1957.

وقد يرجع المؤرخون الى هذه التفرقة عند تصنيفهم لمذاهب الفلسفة اليونانية ، فيصفون ما كان منها مستوحيا الروح العلمية التجريبية بأنه مادى ، وما كان منها مستوحيا الروح الدينية بأنه مثالى . وكثيرا ما ارتبطت المادية بالموقف الاجتماعى والسياسى التقدمى للفيلسوف وهو موقف من يناصر الآراء الجديدة ويبشر بالقيم التى يتطلبها الواقع المتطور ويتكيف مع كل ما يأتى به الزمن من تغيرات ، فى حين ترتبط المثالية بالجمود والثبات وبالمحافظة على القيم القديمة والانصراف عن الواقع وما يجرى فيه من تطور وتجديد .

وبناء على ذلك عدت فلسفة الملطيين والذريين وفلسفة انكساجوراس من قبيل هذه الفلسفات المادية التقدمية ، واعتبرت الفلسفة الفيثاغورية على رأس التيار المثالى المحافظ الذى استمر مع سقراط وافلاطون وأرسطو . ولا شك فى أن الموقف الاجتماعى والسياسى للفيلسوف يرتبط فى أكثر الأحيان بموقفه الفكرى عموما

لكن على الرغم مما فى هذه التصنيفات من ايضاح للاتجاهات العامة للمذاهب المختلفة الا أنه ينبغي للدارس أن لا يثنى دائما بالتعميم المطلق لأنه سوف يصادف استثناءات وتفصيلات لا تخضع للمقاييس المجردة . فتصور بارمنيدس مثلا للمادة لم يكن ليحول بينه وبين المثالية المتطرفة التى أبعدته تماما عن الواقع وسدت عليه جميع الحواس ، وقوله إن الوجود مادى لم يكن يعنى عنده الاعتراف بمادية الواقع حوله . كذلك لم تكن مثالية فيثاغورس وروحانيته وموقفه الجامد المحافظ فى السياسة ليحول بينه ومدرسته جميعا وبين التمسك بأدق ملاحظات العلم التجريبي والرياضى سواء فى دراسته للسمعيات أو الفلك أو الطب أو الرياضيات . فهو مثل واضح لموقف يكشف عن رأى تقدمى بالنسبة للتفكير العلمى ولكنه رجعى فى السياسة والاجتماع .

ومثل هذا التناقض يمكن أن نجده عند هرقليطس الذى على الرغم من اتجاهه المادى وتسليمه بظواهر الحركة والتغير فى الوجود لم تكن فلسفته الانسانية أو موقفه السياسى يتقبل أى تجديد أو تطور .

ومن جهة ثالثة يمكن للباحث في تاريخ المذاهب الفلسفية في اليونان أن يتتبع تطور الفلسفة اليونانية تبعا لانتقالها في مراكز جغرافية مختلفة وفقا لتطور الظروف التاريخية والسياسية وعلى هذا الأساس المكافئ يمكن الحديث عن فلسفة أيونية سادت في القرن السادس ق.م. لكنها ما لبثت أن تعرضت للتشتت بعد غزو الفرس للساحل الأيوني وتدمير ملطية عام ٥٤٩ ق.م. فانتقلت بعد ذلك الفلسفة الى جنوب ايطاليا وصقلية

وبعد أن خلصت اليونان من الحروب الفارسية في القرن الخامس ق.م. أصبحت أثينا في عصر حكم الطاغية بريكليس مركزا للحياة العقلية في اليونان . ومن ثم أمكن الحديث عن فلسفة أثينية غير أن أثينا مدرسة اليونان لم تنعم كثيرا بهذا الازدهار اذ ما لبثت الحروب الأهلية ان اشتعلت في شبه جزيرة الموره وبدأت تمزق أوصال الامبراطورية الاثينية وبعد الاسكندر الاكبر دخلت الفلسفة اليونانية طورها الهلنستى فانتقلت مراكز الثقافة الى بلاد أخرى في الشرق وصارت الاسكندرية منارة للعلم والفلسفة في عصر البطالة .

غير أن هذا التقسيم الجغرافي يبدو لنا بدوره تابعا للأساس التاريخي الذى يراعى تسلسل المذاهب الفلسفية عبر الزمان .

أما إذا نظرنا الى الفلسفة اليونانية من خلال المشكلات الرئيسية التى أثارها فنستعرض آراء الفلاسفة بالنسبة لمشكلة معينة وتطورها وهى الطريقة التى اتبعها ارسطو نفسه حين أرخ السابقين عليه فأورد أقوالهم فيما يتعلق بالمشكلات التى عني بها ، فسوف نجد فيها تفسيراً أدق وأشمل للموضوع الخاص بالمشكلة المراد دراستها . لكن نتعرض هذه الطريقة من جهة أخرى الى أغفال النظر الى الجوانب المتعددة لكل مذهب على حدة .

أما لو حاولنا حصر المشكلات الفلسفية الكبرى عند الفلاسفة السابقين على سقراط فلن نجد الكثير منها محمداً أو مفصلاً . وانما تبلورت هذه المشكلات واتخذت صورتها الواضحة الكاملة في وقت متأخر نسبياً وذلك في فلسفة أرسطو بالذات ، لأننا حتى عند أفلاطون لا نجد مثل هذا التقسيم أو التحديد للمشكلات الفلسفية المختلفة .

وعلى ذلك لا يجد الباحث في تاريخ الفلسفة خاصة لدارس هذه الفلسفة خيرا من مراعاة التسلسل التاريخي للمذاهب مع مراعاة ظروف الزمان والمكان لكل فلسفة وتقدير العوامل الاجتماعية والشخصية في حياة كل فيلسوف على حدة ومدى انتشار فلسفته وصداها في مجتمعه .

ومع ذلك فلن تضيق معالم المشكلة الفلسفية عند التعرض الزمني لتاريخ المذاهب السابقة على سقراط ، ذلك لأن اهتمامهم قد انصرف منذ أول الأمر الى البحث فيما اسماه بالطبيعة physis وكان هذا البحث في الواقع بداية عصر جديد في تاريخ الفكر الانساني قدموا فيه لأول مرة فروضا عقلية لتفسير الكون ونظرة شاملة كلية للوجود مازالت محور كل فلسفة حتى اليوم .

## الفصل الثاني

### المدرسة الملتية

ينتمي للمدرسة الملتية فلاسفة ثلاث هم طاليس وانكسيانديروس وانكسينيس ، وقد تتلمذ اللاحق منهم على سابقه واهتموا جميعا بالبحث في طبيعة الكون أى بالكوزمولوجيا

وقد تلاقوا جميعا في هذا الاهتمام بالبحث في الطبيعة وتلاقوا أيضا في عنايتهم بالعلوم المعروفة في عصرهم وخاصة الرياضة والهندسة والفلك . وكانت لهم فضلا عن ذلك اكتشافات ومخترعات أفادت فنون عصرهم .

كذلك يجمعهم اتجاه واحد في الفلسفة هو الاتجاه المادى بمعنى أنهم تصوروا جميعا أن الحقيقة العلمية والفلسفية للوجود لا بد أن تكون مادة . وكانت هذه المادة الأولية (الطبيعة) Physis تفيد كما سبق أن ذكرنا أصل الوجود ومبدأ نشأته وحرركته .

ويمكن أن نشير الى كل منهم على حده ونبدأ بأولهم طاليس .

طاليس : Thales, Thalès

يتفق أرسطو وتلميذه ثيوفراستس على أن طاليس هو أول الفلاسفة (١) أما عن تاريخ حياته فهو مرتبط بحادثة كسوف الشمس التى تنبأ بها والتى حسمت الحرب بين الليديين والميديين ، وقد وقع الكسوف حول عام ٥٨٥ ق.م. وحول هذا التاريخ أيضا بلغ طاليس أوج ازدهاره . وقد اشتهر في عصره بالحكمة وسمى بالحكيم لذلك كثيرا ما يرتبط اسمه باسم الحكماء السبعة السابقين عليه .

---

(١) Arist., Met. A. 3. 983 b21, cf. L. Robin. Pensée Grecque. p. 41.



ومن المرجح حسب رواية القدماء أن يكون طاليس قد زار مصر ، فقد نسب إليه كثير من اليونان أنه أدخل علم المصريين بالهندسة الى بلادهم كما أنه قدم تفسيرات لظاهرة فيضان النيل وتكوين الدلتا .

ويصوره أفلاطون <sup>(١)</sup> فيلسوفا نظريا يسير متأملا السماء فيقع في بر وتضحك منه فتاة صغيرة . غير أن هناك روايات أخرى تقدمه لنا بصورة أخرى مخالفة ، اذ تؤكد ما قد تميز به من خبرة عملية ومن مشاركة في الحياة العامة والحياة السياسية لبلاده .

فما يذكر بهذا الصدد أنه استطاع أن يتنبأ بوفرة في محصول الزيتون في عام معين فاحتكر معاصر الزيت ثم أجراها بأجور مرتفعة وجمع ثروة طائلة . أما عن مشاركته في سياسة بلاده فيروى أنه دعا الى اتحاد المدن الأيونية في حلف تكون عاصمته مدينة تيوس Teos لمقاومة الفرس . وكل ما يعرف عن طاليس مستمد من روايات القدماء ومن هذه الروايات أيضا استمد أرسطو معلوماته عنه .

ولربما كان اهتمام طاليس بالبحث في الفلك والظواهر الجوية من تبحر وندى وأمطار وفيضانات من أهم أسباب افتراضه الماء مادة أولى ومبدا لجميع الموجودات .

أما أرسطو فقد فسر اختيار طاليس الماء مادة أولية ومبدا لكل شيء من ملاحظته أن الكائنات الحية تنشأ في البيئة الرطبة ومن اليزر . <sup>(٢)</sup> وهناك أسباب أخرى تبرر هذا الاختيار أيضا مثل ملاحظته أن دلتا النيل قد تكونت من الطمي المترسب من الفيضان .

ومما ينسب لطاليس أيضا قوله ان كل الأشياء مليئة بالآلهة أو بالنفوس وان المغناطيس حى لأن فيه قوة تحريك الحديد . غير أن قول طاليس بأن الكون مليء بالآلهة يجب ألا يفيد أى نزعة دينية ثيولوجية عند طاليس لأن

(١) Plat., Theet., 174a.

(٢) Arist., De Anima., I. 2., 405 b.

المادة كانت تقسم عند القدماء بالحياة ولهذا وصف مذهبه بالترعة الحيوية Hylozoisme وهي نزعة سادت معظم مذاهب القدماء في المادة كما سوف يتضح لنا فيما بعد .

#### انكسياندرس Anaximander

انتقلت رئاسة المدرسة الملطية بعد طاليس الى تلميذه وصاحبه انكسياندرس . وكان ازدهاره في منتصف القرن السادس ق.م. أى حول عام ٥٦٥ ق.م. والمعروف أنه ألف كتابا في الطبيعة Peri Physcos بقيت لنا منه شذرة واحدة . وقد ساهم انكسياندرس كما ساهم طاليس في علوم عصره وتميز بمخترعات علمية من أهمها ساعة الظل والخريطة . ويشهد أكثر المؤرخين المحدثين بأنه أعظم فلاسفة المدرسة الملطية لما في تفكيره من عمق وأصالة ومنطق وتجريد لا يظهر بوضوح عند أقرانه الملطيين . وقد شغل انكسياندرس بالبحث في الطبيعة ولكنه لم يوحد بين طبيعة الكون وبين أى عنصر محدد كالماء أو الهواء أو النار وإنما قال «بالأبيرون» Apeiron أى اللانهائى .

وقد اختلف المفسرون عند تفسيرهم لهذا الأبيرون ، هل هو لانهائى الكم ، ولكنه محدد من جهة الكيف ، أم هو أيضا لا محدد من جهة الكيف ؟ وذهب برنت الى أن الأبيرون لانهائى الكم ، لأنه يحوى جميع الأشياء احتواء مكانيا كما تدل لفظه Periechein اليونانية ولكنه ليس محدد الكيف لأنه قد تحدد من جهة الكيف عند انكسيانس حين قال بالهواء ووصفه بأنه لانهائى (١) أما غير برنت من الباحثين فيرون انه ليس محددا من جهة الكيف أيضا لأنه يحوى جميع الكيفيات ولكن لا كيف له ولا صفة معينة فهو أقرب إلى مبدأ شديد الشبه بالهيولى الأرسطية فهى لانهائية ولا محدودة ولا متعينة (٢) .

(١) J. Burnet, E.G.P. Note. p. 58.

(٢) د. أحمد فؤاد الأهواني ، فجر الفلسفة اليونانية ص ٥٨ و ص ٥٩ .

ولقد روى ثيوفراستس ما ذكره انكسياندروس عن هذا الايرون فقال :

« قال انكسياندروس ، الملطى ابن ابراكسيادس مواطن طاليس وصاحبه ، أن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء هو اللانهاى . وهو أول من أطلق هذا الاسم على العلة المادية وقال أنها ليست ماء ولا أى عنصر من العناصر الأخرى بل جوهرا مختلفا عنها جميعا لانها نيا نشأت عنه للسواوات والأمكن .

ووصفه بأنه أبدي مرمدى يحوى كل الأكوان ، ومنه تنشأ الأشياء واليه تعود مرة أخرى على نحو ما يجب أن يكون ، لأنها تعوض وتصلح ما يصدر عن بعضها تجاه البعض الآخر من ظلم تبعاً لما يقضى به الزمان . وبالإضافة الى ذلك وجدت حركة الدوامة خالدة Dine منها صدرت الأكوان . وكذلك لم يرجع انكسياندروس مصدر الأشياء الى أى تحولات فى مادة معينة بل قال ان الأضداد فى هذا الجوهر الذى هو جسم لانهاى قد انفصلت عن بعضها . (١)

وبهذه التفرقة بين الايرون وبين العناصر المادية الأخرى كشف انكسياندروس لأول مرة عن عما تتميز به فكرة الطبيعة من خصائص تميزها عن سائر العناصر المحسوسة

ولقد اعتبر انكسياندروس هذا الايرون أشبه بالسديم الأول الذى نشأ عنه الكون بالانفصال . وهو يتصوره أيضا أشبه بالهاوية «الكاس» Chaos لا يتميز بأى صفة معينة كما يصفه أيضا بأنه المبدأ الأول باليونانية Arché ولكن كيف نشأت الموجودات عن هذا الأيرون ؟

هناك مراحل ثلاث رئيسية ، أولها حالة الأيرون الذى لا يحده شىء ولا يتميز فيه شىء لأنه كل متجانس لانهاى فى الكم ولا يحدد الكيف :

(١) Burnet. E.G.P. pp. 152-53. cf.

انظر ترجمة الدكتور أحمد فؤاد الأهواني لهذا النص فى فجر الفلسفة اليونانية ص ٥٧ .

أما المرحلة الثانية فهي المرحلة التي يسودها قانون العدالة أو ما يجب أن يكون . فيقضى هذا القانون الذى يذكرنا بفكرة القدر Moira وهى فكرة يمكن أن نعتبرها بديلا لفكرة القانون الطبيعى الذى كان يسرى على البشر والآلهة على السواء فيقضى لكل بتصيبه ويحدد لكل مكانه الذى يجب ألا يتعداه (١) .

هذا القانون يقضى عندئذ أن تتحدد العناصر الأربعة وأن تنفصل عن الايرون الذى كانت هى كامنة فيه وغير متميزة فيه . وعلى هذا يلزم كل عنصر مكانه المحدد له ولا يعتدى على غيره .

ففى المركز يوجد ما سواه البارد الرطب يغلفه الهواء ثم دائرة من اللهب أو النار . ويتم انفصال هذه العناصر بطريقة آلية عن الايرون وبفعل الحركة الحلزونية الدائرية أو الدوامة وهى حركة أزلية خالدة وهى علة انفصال الأضداد عن بعضها ولذلك يصف نشأة العناصر عن الايرون بلفظه الانفصال Apokrisis

أما المرحلة الثالثة فتحدث حين تتكون العوالم والكائنات من العناصر الأربعة .

ويرى انكسياندر أن فى نشأة أى موجود جزئى مفرد من موجودات الطبيعة ظلم وتعدى وكسر لنظام العدالة ، ذلك لأن تكوين كائن من الكائنات يقضى أن يتغلب أحد العناصر على غيره . فالكائن يتولد من صراع الأضداد الجاف والرطب والبارد والحر وهى صفات العناصر الأربعة . ولكن قانون العدالة وما يجب أن يكون يعود فيسرى مرة أخرى لأنه عندما يولد عالم جديد من العوالم اللانهائية العدد يقضى على عالم آخر بالقضاء لأن كل عالم يولد لابد أن يكفر خطيئة الميلاد بأن يفنى ليولد عالم جديد وهكذا باستمرار .

ويرى البعض أن نظام تكوين العوالم والأكوان عند انكسياندر وس يتسلسل عالمًا بعد آخر . ولكن رأى الغالب أنه قال بعدد لانهاى من الأكوان تبتعد

عن بعضها بأبعاد شاسعة تحدث وتنفى ويولد عدد غيرها . وهلى غذا النحو  
أيضاً يتم التطور من اللانجاس إلى الوجود المتحيز المحدد فى مجال الأحياء .  
فقد افترض انكسيانندروس أن الحياة قد تولدت فى البيئة الرطبة وكانت  
جميع الأحياء فى البداية أشبه بالأسماك ذات الغلاف السميك وكذلك تطور  
الإنسان عن نوع من الأسماك أو احتضنته الأسماك حتى أمكنه الحياة على  
سطح الأرض الجافة .

بهذه النظريات الطبيعية التى شملت تكوين العالم ، واتسعت أيضاً لتفسير  
نشأة الأحياء يكاد انكسيانندروس يكون أول فلاسفة التطور فى تاريخ الفلسفة  
وسبق لبلاس وداروين بمئات القرون من الزمان .

وعدا هذه النظريات العامة فى الطبيعة قدم انكسيانندروس فروضاً علمية  
أخرى قصد بها تفسير شكل الأرض والأجرام السماوية . فقد تصور الأرض  
على شكل اسطوانى أو مخروطى نسبة قمته لقاعدته ١ : ٣ (١) .

وهى غير مرتكزة على حامل بل معلقة فى الفضاء بفعل ما يشبه الجاذبية .  
أما عن الكواكب الأخرى فهى تحيط بالأرض على شكل دوائر أو حلقات  
باطنها من النار وغلافها من الهواء وتنسرب النار منها عبر أنابيب متصلة بهذه  
الدوائر ولها فتحات يظهر لنا منها الضوء واللهب .

#### انكسيمينيس :

ويعد انكسيمينيس آخر ممثلى الفلسفة الملطية . وقد دون فلسفته فى كتاب  
من النثر الأيونى ذى الأسلوب السهل الواضح بقيت منه شذرة واحدة رواها  
ثيوفراسطس وموذاها : « أن الجوهر الأول واحد لانهاى ولكنه محدد الكيف .  
لأنه الهواء ، منه نشأت الأشياء الموجودة التى كانت وصوف تكون ، ومنه  
أيضاً نشأت الالهة وكل ما هو الهى وتفرعت باقى الأشياء » .

ويتضح من هذه الشذرة أن انكسيمينيس قد اختار أحد العناصر المعروفة  
كما فعل طاليس ليكون مبدأ الطبيعة Physis ومصدراً لكل ما يشاهد فى الكون

من موجودات حية أو ظواهر طبيعية . ولقد اختار الهواء لأنه لا يحتاج لحامل كالماء ، كما أنه أكثر قدرة على الانتشار والنفوذ في الأشياء . غير أن أهم هذه الأسباب هو نزعه الحيوية التي تعتبر الكون كائناً حياً يتنفس بالهواء لذلك يقول :

« لأن النفس فينا هو مبدأ كياننا ووجدتنا كذلك الهواء يحوى العالم كله » .

وواضح أن انكسيمينس قد وحد بين الهواء وبين النفس pneume ورأى أن كل العناصر الأخرى وما يتفرع منها من كيفيات محسوسة يمكن تفسيرها بالاستناد إلى هذا المبدأ وبواسطة حركتي التكاثف والتخلخل . فالتكاثف يحدث البرودة والتخلخل يولد الحرارة بدليل ما يلاحظ من أن نفس الإنسان يكون ساخناً عند الزفير بفتح الفم ويكون بارداً عند الزفير والشفيتين مضمومتين .

لذلك يصف الهواء بقوله انه يختلف في العناصر المختلفة بواسطة حركتي التخلخل والتكاثف وعندما يتخلخل فانه يتحول إلى نار وإذا تكثف صار ماء وإذا تكثف الماء أكثر يتحول إلى تراب وإن زاد تكثفه صار صخراً .

ووصف انكسيمينس الأرض بأنها تطفو على الهواء كدائرة مسطحة وكذلك الكواكب كما قال بعدد لانها في من الأكوان مثل سابقه انكسپاندروس .

ولقد كان لفلسفة انكسيمينس تأثير يفوق سابقه<sup>(١)</sup> في مذهبه من بسطة ووضوح . فقد أخذ عنه الفيزيائيون فكرة تنفس العالم وحياته ، وقال ديوجين الابولوني بالهواء مبدأ للوجود . ولكن هل انتهى تاريخ المدرسة الملطية بانكسيمينس ؟

يزهـب روبان<sup>(١)</sup> إلى أنه ليس هذا مؤكداً وإن كانت سيطرة الفرس على أيونية قد أثارت عقبات في سبيل تقدم البحث العلمي واضطرت الحركة الفكرية إلى الهجرة نحو الغرب .

(١) L. Robin. Pensée Gr., p. ٢56.

ولكن فى ذلك الزمان حيث لم يكن للكتاب فيه شأن يذكر الى جانب التلقين الشفهى لا يمكن أن نفهم كيف استمر هذا التراث وظهر بعد ذلك مع أمثال ديوجين وهيبون .

لكن هناك فيلسوفاً رابعاً كثيراً ما يعد فى زمرة هؤلاء الفلاسفة الطبيعيين لأنه قال إن النار هى مبدأ نشأت عنه الموجودات ، كما أنها العلة فى حركة المحسوسات على نحو ما قال طاليس بالماء وانكسياندرس بالايرون . وانكسمنيس بالهواء وهذا الفيلسوف هو هرقليطس الذى يعد شخصية ذات موقف خاص ، فى تاريخ الفلسفة الأيونية .

## الفصل الثالث

### هرقليطس

Heracleitus

كان هرقليطس من أسرة نبيلة من ارسقراطية مدينة افسوس وورثا لمنصب ديني وسياسي عظيم ، ولكنه لم يجد في هذا المنصب ما يتلائم وميوله فتنازل عنه لأخ أصغر منه .

وأكد انصرافه عن السياسة وانعزاله عن الناس كراهيته لسياسة الديمقراطية التي بدأت تقتصر في مدينته فهاجم مواطنيه وغضب عليهم . والغالب أنه قد بلغ ازدهاره حول عام ٥٠٠ ق . م . أو في الألبباد التاسع والخمسين كما يروى ديوجين لايرتوس . ولقد عرف عنه طبعه المكتئب الحاد ويتضح عدم احباله لجهل الناس وتعاليه عليهم في قوله « إن الفرد الواحد يساوى عندى عشرة آلاف إن كان ممتازاً » .

كذلك يكاد هرقليطس يقول بما قال به نيتشه في الانسان الأعلى كما يقترب في طبعه المتشائم من شوبنهاور على الرغم من أنه لم يغلب في فلسفته الشر على الخير بل قال أنهما وجهان لحقيقة واحدة كما يكون الجمال والقبح والحياة والموت (١) .

ودون هرقليطس كتاباً واحداً بقيت منه مائة وثلاثون شذرة ، ويصفه ديوجين لايرتوس بأن عنوانه في الطبيعة . ويقسم إلى ثلاثة أقسام قسم ، في طبيعة الكون وقسم في السياسة وقسم ثالث في الثيولوجيا . وقد أهدى الكتاب لمبعد ارتيمس واتفق أغلب القدماء على أن الكتاب كان صعب الفهم ووصفوا مؤلفه بأنه الغامض الملمز ، ويقول ديوجين أنه قد قد تعدد الفموض حتى لا يقرأه إلا من يقوى على فهمه من خاصة القوم . ولعله تعدد هذا الأسلوب ليدفع القارئ إلى التفكير ، لأنه كره الأسلوب السهل الخطابي ورأى أن

(١) P. Wheelwright. Heracleitus, Princeton. 1959. pp. 11-12.



أسلوب السبيل كاهنة الاله ابوللون — أقرب إلى بيان الحقيقة لأنه أسلوب يعتمد على الرموز .

ونتيجة هذا الإلغاز اختلفت تفسيرات فلسفته اختلافاً بينا عند شراحه المحدثين . ولعل سبب هذا الاختلاف أننا نطبق أسلوبنا في التفكير وعاداتنا في الفهم على اللغة اليونانية القديمة التي كثيراً ما تبعد في معانيها عن تصوراتنا ولغتنا (١) .

ففي اللغات الأوروبية الحديثة التي تفرعت عن اللغة اللاتينية توجد تفرقة واضحة وتمييز في أجزاء اللغة لا يوجد مثله في اللغة اليونانية ووراء هذه التفرقة النحوية تحديدات انطولوجية تتعلق بأنواع الوجود . ومثال ذلك أنواع الكلمة الثلاثة الاسم والصفة والفعل ومقابلاتها الوجودية في الأشياء والصفات والأحداث .

وإن هذا التمييز ليس دائماً واضحاً إلا أن لغة هرقليطس خاصة واللغة اليونانية عموماً لم تكن تحتل مثل هذا التمييز .

ومثال لذلك قول هرقليطس : (٢)

« الأشياء الباردة تصبح حارة ، والحارة تصبح باردة ، ويجف الرطب ويصبح الجاف رطباً » هل يتحدث هنا هرقليطس عن الأشياء أم عن الصفات ؟ الملاحظ في العبارة الأولى أنه يتحدث عن الأشياء الباردة على نحو ما هو واضح في الترجمة العربية التي تطابق الأصل اليوناني الذي يشير إلى هذه الأشياء باستعمال الجهاد الجمع وأداة التعريف .

أما في العبارات الثلاث التالية فهو المفرد الجهاد غير المسبوق بأداة التعريف مما يدل على أن التفرقة بين الصفات والأشياء لم تكن واضحة إلى قرن ونصف تالين حيث بين أرسطو أهمية هذا التمييز . ومما ينبغي الإشارة إليه أيضاً عند فهمنا لدراسة هرقليطس خطئه بين المعنى المجرد والشئ المعنى المحسوس

(١) Wheelwright, Ibid., p. 12-18.

(٢) تشير بحرف ب لبلى ووتر وترقيمه ، وبحرف د لديلز ، وهو واضح في الترجمة العربية

وتنطبق هذه الملاحظة خاصة على فكرته في النار التي يصفها بصفات محسوسة ومعقولة في آن واحد والاختلاف الثالث بين أسلوب التفكير الحديث وأسلوب هرقليطس هو عدم تمييزه بين الذات والموضوع أو بين الذات العارفة وموضوع المعرفة أو بين المفكر وفكرته ومثال ذلك حديثه عن الحكمة أو الكلمة أو ما سماه هو. باللوغوس Logos فهو تارة يعنى الحكمة بمعناها الموضوعي المستقل عن الذات العارفة كقوله الحكمة واحدة ، فهي راغبة وغير راغبة في أن تسمى باسم زيوس » وقد تعنى العقل الانسانى بالمعنى الذاتى كقوله الحكمة واحدة وهى أن تعرف العقل الذى به تتحرك جميع الأشياء في جميع الأشياء » وقد ظل هذا الخلط بين الذات والموضوع سائداً في الفلسفة القديمة عموماً ، وإن أحس بعض القدماء بالمشكلة مثل بارمنيدس حين يفرق مثلاً بين طريق الحق بمعناه الموضوعى وطريق الظن . وعند السفسطائيين الذين برعوا في الخطابة والجدل وبلغت الفلسفة معهم درجة عظيمة من حيث اكتمال المصطلح .

وقد تغلبت النزعة الذاتية عند السفسطائيين وحاول أفلاطون أن يعدل فيها بما شاهده من ميثافيزيقا مثالية ولكن المشكلة ظلت على كل الأحوال غامضة عند الاغريق ولم تتضح إلا في العصر الحديث وبعد ما أكدته ديكارت من ثنائية الذات والموضوع .

ولقد جمعت النشرات الباقية من كتاب هرقليطس وترجمت إلى معظم اللغات الحديثة منذ بدأ شليرماخر Schleiermacher في جمعها وترتيبها عام ١٨١٧ ، وما زالت رهن بحث الباحثين إلى اليوم .

ومن النشرات الموثوق بها نشرة هرمان ديلز Herman Dicks التي صححها والتر كرانتر Krantz عام ١٩٣٤ ، وقد اعتمدت على هذه الترجمة كاثلين فريمان K. Freemann في ترجمتها للنشرات إلى اللغة الانجليزية وكذلك اعتمد عليها فيليب ويلرايت Wheelwright في كتابه الحديث عن هرقليطس وقد أضاف خمس نشرات كانت مخوفة من نشرة ديلز كرانتر .  
هـى بترقيمه ( ٢٠ ، ٢٧ ، ٤٢ ، ٦٢ ، ٧٤ ) كذلك قدم برنت Burnet

ترجمة لهذه الشذرات يتفق وترتيب باى ووتر By water الذى راعى ترتيب الشذرات حسب الموضوعات (١) .

ويجدر بنا عند دراسة فلسفة هذا الفيلسوف الغامض هرقليطس أن نميز بين ثلاثة موضوعات رئيسية هي منهجه فى المعرفة وفلسفته الطبيعية ورأيه فى الحياة الإنسانية ونبدأ برأيه فى المنهج .

١ — منهج المعرفة : سار هرقليطس على ما كان متبعاً عند القدماء من توضيح منهج البحث الذى يسلكه الباحث عند دراسته لمشكلة معينة ولقد بدأ هرقليطس مؤلفه بالشذرة الآتية (٢) : « ومع أن هذا اللوغوس Logos حقيقة أزلية ، إلا أن الناس يعجزون عن فهمه حتى بعد سماعهم له لأول مرة كما لو لم يسمعه من قبل .

ومع أن كل الأشياء تحدث وفقاً لهذا اللوغوس يبدو الناس كما لو تكن لهم به أى خبرة ، على الأقل عندما يحكمون على هذه الأشياء بالكلمات والأفعال التى سوف أعرضها هنا :

ويتلخص منهجى فى تفسير كل شىء وفقاً لطبيعته ، وأحدد كيف يسلك . أما سائر الناس فأنهم على العكس من ذلك يكونون فى يقظتهم غير متنبهين وناسين كل ما يدور حولهم كما لو كانوا فى سبات عميق » .

ويقول أيضاً « يجب علينا أن نتبع ما هو مشترك بين الجميع ، ومع أن اللوغوس مشترك بالنسبة للجميع ، إلا أن أغلب الناس يعيشون كما لو كان لكل منهم فكره الخاص » (٣)

ولقد ظهر سؤال عام حول تفسير معنى « اللوغوس » فى الفقرتين السابقتين ، فالمعنى الحرفى لكلمة Logos اليونانية يفيد الكلمة ، ولكن

(١) نجد ترجمة عربية لهذه النصوص للدكتور أحمد فؤاد الاهوانى وضع فيها ترجمة برنت وديلز على السواء . ولقد استعنا كثيراً بهذه الترجمة فى دراستنا لفلسفة هرقليطس .

(٢) شذرة رقم ٢ ب أو ١ د .

من المؤكد أن هرقليطس قد أورد هذا النص فى مقدمة كتابة على حد رواية سكستوس امبركوس انظر ويلرايت Wheelwright. IbFr. B. , Appendix.—

(٣) شذرة ٩٢ ت أو ٢ د

هل يعنى هرقليطس فى هذين السياقين كلمة كلية عليها ليست خاصة به كمتكلم أم هى خاصة به فهى كلمة الفيلسوف نفسه (١) ؟

وعلى الرغم من أن التفسير الأول هو الأرجح إلا أن برنت قد أخذ بالتفسير الثانى أى أنها كلمة الفيلسوف نفسه (٢) ، ولعله قد أخذ بهذا التفسير لأن القدماء كانوا يبدأون أمثالهم بعبارة أن فلان من الناس قد يقول كذا وهذه العبارة قد وردت فى كتابه وفقاً لشهادة سكستوس .

ولكن هناك اعتراض على هذا التفسير الذاتى للوغوس لأن تفسير سكستوس امبريقوس يشير إلى المعنى الكلى الكونى للوغوس ، فيصفه بأنه اللوغوس المشترك الالهى .

وفضلاً عن ذلك فإن هرقليطس يفرق فى شذرة أخرى بين اللوغوس وبين كلمته هو الخاصة به فيقول « لا تنصتوا لى بل للوغوس » (٣) .

وهذا التفسير الموضوعى الكونى ينطبق أيضاً على الشذرة الثانية التى وردت فى كتابه وهى التى يقول فيها « مع أن اللوغوس مشترك بين الجميع » .

كذلك يفرق الكاتب المسرحى ابيخارموس Epicharmus معاصر هرقليطس بين اللوغوس وهو العقل الالهى وبين الفكر الانسانى الذى يشير إليه بلفظه Logismos ولكن كيف تم هذه العملية المشاركة بين الفكر الانسانى وهذا اللوغوس الالهى ؟

ينذهب هرقليطس إلى القول بأن جوهر العقل الانسانى من حقيقة هذا الجوهر الالهى الكلى ، فالانسان يعرف الحقيقة بأن يتحد بها اتحاداً كلياً ويترتب على هذه الفكرة معارضة هرقليطس لمنهج آخر فى المعرفة يقتصر على جمع المعلومات التى تصف الحقيقة ولكنها لا تبلغ لها لأن العقل لكى يدرك الحقيقة لابد أن يتحد بها ، ولذلك هاجم أكثر العلماء والفلاسفة ووصفهم بأنهم

(١) Wheelwright, Ibid, P 21

(٢) J. Burnet, E. G. P. P 133 note 1.

(٣) Fr. 1B, 50 D.

لا يصلون إلى الحكمة ولا يدركون اللوغوس يقول : « إن المعلومات الكبيرة لا تكن للفهم » .

وواضح من ذلك أن منهج هرقليطس الذى يقضى بالاتحاد بالحقيقة هو منهج أقرب ما يكون إلى مناهج التصوف حيث نعرف الحقيقة بالبيان المباشر ، وبالتصال ، ولكن هذه النزعة الصوفية عنده لم تكن تتسع لقبول أى شىء غامض فى العقل أو مبهم أو يفوق الحس . فهو على حد وصف برترند رسل على رأس الفلاسفة الذين جمعوا بين التصوف والمنطق على السواء .

والتزامه بالمنطق العقلى قد ظهر فى قوله « إن للايقاظ عالمهم المشترك أما النيام فلكل عالمه الخاص » .

فالمعرفة لا تتم إلا باليقظة والانتباه والاعتماد على الحواس يقول « إننى أقدر موضوعات البصر والسمع والتعلم أكثر من أى شىء آخر » .

ولكن الحس وحده لا يكفى إن لم يكن وراءه تفكير وتعقل وفهم ، لذلك يقول : « إن العين والأذان مضلة لمن كانت نفوسهم بربرية » ويؤكد ضرورة تمتع الإنسان لما وراء الظواهر المحسوسة من علاقات ومعان تحتاج إلى فهم وتعقل واجتهاد فى التفكير المجرد . وينتهى إلى القول بأن البحث عن الحقيقة صعب لأن الطبيعة على حد قوله تحب أن تختفى ويقول أيضاً : « أن الاله صاحب نبوءة دلتى لا يتكلم ولا يخفى بل يرمز » وأيضاً إن لم تتوقع ما ليس متوقعاً فلن نجد الحقيقة أبداً » .

( ب ) فلسفته الطبيعية :

ذهب هرقليطس إلى « أن هذا العالم ، وهو واحد للجميع ، لم يخلقه اله أو بشر ، ولكنه كان منذ الأزل وهو كائن وسوف يكون إلى الأبد ناراً حية تشتعل بحساب وتخبو بحساب » <sup>(١)</sup> فبدأ الأشياء كلها ومنهاها ليس مخلوقاً لاله ولا بشر ، وإنما هو مادة فيها مبدأ الخلق والحياة والتغير وهى النار .

(١) شذرة ٢٠ ب أو ٣٠ د . فجر الفلسفة ص ١٠٤ - ١٠٥

وهذه النار يصفها أيضاً بأن بينها تبادل وبين جميع الأشياء كالتبادل بين السلع والذهب أو الذهب والسلع . (١) .

لكن ما هذه النار ؟ هل كان يعنى بها هرقليطس النار المحسوسة التى هى أحد العناصر الطبيعية التى منها الماء والهواء أم هى فرض عقلى ومبدأ ميتافيزيقي يرمز لحقيقة التغيير على نحو ما تصور انكسيا ندروس الايرون مثلاً ؟

لقد ذهب بعض المحدثين إلى القول بأنها النار المحسوسة (٢) معتمدين فى ذلك على شهادة القدماء وخاصة أرسطو وشراحه الذين يعدون هرقليطس فى زمرة القائلين بأحد العناصر المادية مبدأ الكون الطبيعى .

لكننا إذا استبعدنا طريقة التمييز الكامل بين المحسوس والمعقول فى تفسيرنا لفلسفة هرقليطس فسوف نجد أن المعنى العينى المحسوس لا يتنافى والتصور العقلى الميتافيزيقي .

فالنار المحسوسة التى هى المبدأ المادى للوجود هى من جهة أخرى مبدأ روحانى عقلى ميتافيزيقي ، لأنها رمز للتغيير المستمر فى الوجود وهى القانون والمقياس الثابت له أو هى اللوغوس الالهى كما يصفها فى شذرات أخرى وهى مصدر الضوء والحرارة والحياة فى كل شئ . ولكن كيف يتم التغيير فتتمايز العناصر الطبيعية وتختلف الأشياء عن بعضها ؟

يقول ان هذه النار تشتعل وتخبو بحساب وفى عبارة أخرى يقول « وهذه هى الصور التى تتحول إليها النار ، أولاً البحر ، ثم نصف البحر أرض ونصفه الآخر أعاصير (٣) ( ينابيع Prester برستير ) وتفسير ذلك أن النار تتحول إلى حالتين أخريين هما الماء والأرض ، فتكون الثلاث حالات الرئيسية هى النار والماء والأرض .

ولكن هناك جزء من الماء يتحول بواسطة ما يسميه بالبرستير Prester إلى هواء ونار . أما عن هذه الظاهرة فقد فسرها البعض بأنها أعاصير Whirl wind

(١) شذرة ٢٢ ب ، ٩٠ د

(٢) Arist., De Cael., III, V. 303, Met., 1, 3, 984 a7.

(٣) شذرة ٢١ - ٣٠ ، فجر الفلسفة . انظر ملحوظة ص ١٠٥

مثل برنت والبعض الآخر فسرها بأنها ينابيع Water spout مثل كاثلين  
فريمان وبالفرنسية ترجمها روبان بأنها Trombe .

ويذهب ويلرايت <sup>(١)</sup> إلى أنها مصطلح يوناني يشير إلى ظاهرة جوية  
لا يوجد لها في اللغات الحديثة مقابل دقيق لأنها في تفسير ابيقور أشبه بالدوامة  
الهوائية المصحوبة بسيل من المياه ، ولكن سيريل بيلي يدخل في تفسيره لهذه  
الظاهرة عنصر النار ويستند في ذلك إلى رأى سنیکا الذي فسر البرستير بأنه  
انفجار مصحوب بلهب : inflammature, ignus turbo ويشرحه آيتيوس  
بأنه يحدث من احتكاك السحب .

والخلاصة أنه ظاهرة جوية تتضمن الماء والهواء والنار وبناء على ذلك يصف  
هرقليطس نشأة العناصر من النار بقوله : « النار تحيا بموت الأرض ، والهواء  
يحيا بموت النار والماء يحيا بموت الهواء والأرض تحيا بموت الماء <sup>(٢)</sup> » .

كذلك نلاحظ كيف يدخل هرقليطس مصطلح الحياة والموت على  
تغيرات الطبيعة كقوله إن الشمس تولد كل يوم ..

ويصف هذه التحولات بعبارة أخرى فيقول بالطريق إلى أعلى والطريق  
إلى أسفل في هذين الاتجاهين تحدث التغيرات .

فبالطريق إلى أسفل تثقل النار فتصبح ماء ، وجزء من الماء يصير أرضاً .  
أما بالطريق إلى أعلى فتتصاعد الأبخرة من الأرض والماء فتصير سحاً  
ثم تشتعل فتعود إلى النار بواسطة ظاهرة البرستير . لذلك يستعمل هرقليطس  
كلمة التصاعد exaltation ليفسر بها الطريق إلى أعلى أى عودة الأشياء  
إلى النار .

وما يلاحظ أنه يتم بوصف عودة الأشياء إلى النار أكثر من اهتمامه  
بوصف انفصالها عنها كما نلاحظ عند انكسيماندروس مثلاً ، ويفسر البعض  
هذه الملاحظة بأنه كان أكثر عناية بالتدمير من البناء ولهذا فقد قال بفكرة  
الاحتراق الكلي conflagration

(١) Wheelwright, Ibid., p. 43.

(٢) شفرة (٢٢ - ٦)

وقد اقترن بفكرة الاحتراق الكلي فكرة تجدد العالم على فترات كبيرة من الزمان ، وهى فكرة العود الأبدى والسنة الكبرى التى شاعت عند القدماء خاصة الرواقين .

ولقد كان الكلدانيون أول من توصل إلى هذه الفكرة من القدماء لتعمقهم فى التنجيم والفلك وقد اعتقدوا أن هناك وقتا تشتمل فيه الكواكب السيارة بما فيها القمر والشمس ويحدث هذا فى رأيهم كل ستة وثلاثين ألف عام .

وقد بقيت آثار هذه الفكرة عند الفنود وفى ايران أما عند اليونان فقد حددت السنة الكبرى بثمانية عشرة ألف عام أو عشرة آلاف سام وثمانمائة (١) ولقد استرعى التغير المستمر والسيلان الدائم فى الطبيعة نظر هرقليطس واعتبره الحقيقة الوحيدة الدائمة لذلك ردد القدماء عبارته التى يذكر فيها أن كل شئ فى تغير ولا شئ ثابت (٢) . ( *Panta Rei* )

والنار التى هى مبدأ كل شئ يجرى فيها هذا التغير الدائم . ومن ثم فهى رمز لحقيقة الوجود .

وتم هذا التغير حين يصير الشئ إلى ضده وعلى ذلك فهو يعد الاضداد متحدة ببعضها ويضع لائحة كبيرة من الاضداد كالنهار والليل والشتاء والصيف والحرب والسلم يقول فى الشذرات التالية : « لا يمكنك أن تنزل مرتين فى النهر نفسه لأن مياهها جديدة تغمرك باستمرار »

« الأشياء الباردة تصبح حارة ، والحارة باردة ، ويجف الرطب ويصبح الحاف رطبا » .

« يجب أن نعرف أن الحرب عامة لكل شئ ، وأن النزاع عدل وأن جميع الأشياء تكون وتفسد بالنزاع » .

فحقيقة الوجود تقوم على أساس من توتر الأضداد ، ويتضح هذا التوتر بقوله ان المتقاب *srew* يتجه على خط لولبي ومستقيم فى آن واحد كما تكون البداية والنهاية متصلتين فى دائرة واحدة . ويرى هرقليطس أن هذا التغير

(١) Wheelwright. Ibid., p. 50-51.

(٢) Plat. Cratyl. 440. Theet. 182. Arist. Met., 1078.



الدائم وهذا الصراع القائم بين الأضداد يحكمه قانون ازلى واتلاف خفى هو ما يسميه اللوغوس . واللوغوس حين يرد فى مثل هذا السياق يفيد معانى العقل والقياس والقانون الذى يسرى على الأضداد المتواقة التى يحدد بعضها ببعضها فى المكان وعلى الأضداد المتتالية التى تتوالى فى الزمان . وهو الذى يسميه أحيانا زيوس Zeus وهذا اللوغوس ليس إلها متعسفا كآلهة الميثولوجيا ولكنه عقل وبشعاع منه نلرك النار الالهية وتتصل بها .

لذلك فهو يوجد بينه وبين النار الأولية فيقول : « الحكمة واحدة ، أن تعرف العقل الذى يحرك كل شىء فى كل شىء » .

« لا ينبغي للشمس أن تتعدى حدودها ، وإن فعلت فإن الايرنيات خادومات العدالة يدركنها » (١)

وهكذا لا يجري الصراع والتغير بطريقة عشوائية ، ولكنها جميعا تكشف عن معقولة وقانون كونى واتلاف خفى هو أيضا اللوغوس .

ولكن هل معنى هذا ان هرقلطس قد انتهى الى فكرة اله مشخص عاقل يعنى بكل شىء كما قال سابقه كسينوفان مثلا ؟

هناك غموض حول هذا الموضوع عند هرقلطس ، فهو مثلا يقول : « ان القوة الملكية فى يد طفل » ويقول « ان الصاعقة تفتى كل شىء » ويقول الأموات خالدون والخالدون أموات » مما يرجح انه لا يفترض مطلقا سوى عملية التغير وقانونه (٢) .

(ح) نظريته فى الحياة الانسانية :

ويرتب على نظريته الطبيعية آراء فى النفس البشرية والحياة الانسانية .

أما النفس البشرية فهى متصلة بالنار الالهية العاقلة ، يصف نشأتها بالتصاعد أو بالطريق الى أعلى حين تتحول الرطوبة الى بخار ثم الى نار . فهى عرضة للتحويلات حسب طبيعتها فاما نحو الحفاف والنار واما نحو

(١) ١٩ ب ٢١ د ٢٩ ب - ٩٤ د

(٢) شذرات ٢٨ ب - ٦٤ د ، ٧٩ ب - ٥٢ د ، ٦٧ ب - ٦٢ د

الرطوبة والماء ، وفي الحالة الاولى يزداد نصيبها من العقل والصلاح وفي الحالة الثانية يدركها الفساد

النفس الجافحة صالحة وأكثر اتصالا باللوغوس أما الرطوبة ففسادة ولذلك يقول ان النفس تفسد من كثرة الشراب ومن اللذات وحين تقطع صلتها عن اللوغوس وعن الحقيقة وحين تنزل في عالمها الخاص . أما في الحياة السياسية فقد استرعى نظر هرقلطس ما يجرى فيها من صراع وتغيرات ولقد كان عصره عصر فلال سياسي ومنازعات داخلية .

فمن جهة كانت هناك الحروب الفارسية بين اليونان والفرس ومن جهة اخرى كان مجتمعه الداخلى يتحول من مجتمع قبلى ارسطراطي الى مجتمع ديمقراطي . وكان هرقلطس ينتمى الى الارستقراطية فثار على الاتجاهات الديمقراطية التى سادت مدينته ، وحنق على مواطنيه ومن أقواله فيهم « خير للإفسين أن يشقوا أنفسهم وأن يتركوا السياسة للأطفال . » وكان يرى أن أصل القوانين الانسانية ساوى وانها مرتبطة بقوانين الالهة ومن ثم لا ينبغي للناس ان يبدلوا فيها أو أن يغيروها « يجب أن يحارب الناس من أجل قانونهم كما يدافعون عن أسوار مدينتهم »

ولقد كان لفلسفة هرقلطس تأثير عظيم فيما بعد . فهو وإن لم يؤسس مدرسة أو هيئة منتظمة الا ان شخصيته المستقلة قد اثرت على كثيرين اتبعوا فلسفته .

ومن أهم من تأثر به في اليونان اقراطليوس الذى أخذ بفكرة التغير المطلق الى حد أن رفض الكلام واكتفى بالإشارة . وتأثر أفلاطون بأقراطليوس وأخلت الرواقية بكثير من آرائه فيما بعد .

كذلك تأثر بفلسفته الشاعر ابيخارموس الذى ألف ملهاة تعتمد على فكرة التغير فذهب فيها الى أن من يستدين ديناً يجب عليه الا يرده ، ومن دعى لولاية يجب الا يحضرها لأن المدعو والداعي قد تغيرا .

وقد حظى هرقلطس باهتمام بالغ في العصر الحديث خاصة عند هيغل وفي الفلسفة المركسية ، لأنه أول من أكد حقيقة الصراع والتغير في

الوجود وأول من عارض منطق الثبات الصوري بمنطق حركي دياكتيكي مطابق للواقع .

فالمنطق الصوري يؤكد عدم التناقض ويرى أن الشيء إما س أو لا س ، ولكن الواقع في منطق هرقليطس يحتمل الضدين معا فهو س ولا س في وقت واحد .

وعلى ذلك يرى انصار المنطق الديالكتيكي ان المنطق الصوري لا يطابق الواقع لأنه يأخذ لحظة معينة فيجعلها مطلقة والفريقا الحديثة النسبية لا تأخذ باللحظة المطلقة بل بلحظة زمانية لها مدلول نسبي (١) .

---

(١) cf. G. Thomson. Studies in ancient Greek Society.  
Vol. II, p. 28.

## الفصل الرابع

### الفلسفة الفيثاغورية

فيثاغورس ومدرسته :

انتقلت الفلسفة الأيونية نحو الغرب ، وازدهرت مع فيثاغورس وأتباعه في جنوب إيطاليا أو كما كانوا يسمونها قديما بلاد اليونان الكبرى  
Magna Graeca

وكانت العوامل السياسية هي أهم العوامل في هذه الهجرة ، فمن جهة كانت هنالك غزوات الفرس المتكررة لساحل أيونية ، ومن جهة أخرى احتد الصراع الداخلي بين طبقات المجتمع اليوناني .

وفي ساموس ، مدينة فيثاغورس انتصرت سياسة الديمقراطية بفضل الطاغية بوليقراطس الذي ضيق الخناق على كبار التجار والملاك . ولما كان فيثاغورس أكثر اتصالا بهاتين الطبقتين فقد فر هاربا إلى مدينة كروتونا بجنوب إيطاليا .

وهناك استطاع أن يكون مدرسته وأن ينشر آراءه الفلسفية والسياسية بين أتباعه الذين انتشروا في هذه المناطق الزراعية التي كانت أكثر ترحابا بتعاليمهم الروحية والمثالية .

ولقد أوى فيثاغورس أشراف سيبارس بعد أن ثارت عليهم مدينتهم ولكنه جلب على نفسه غضب أهل كروتونا برعايته لحزب الارستقراطية ، وتسبب قيلون Kylon في إحراق مدرسته وجميع أعضائها عند اجتماعهم في منزل أحدهم هو ميلو البطل الرياضي . ولم ينج من الحريق سوى اثنين هما ارجيتوس وليزيس . أما فيثاغورس فيقال إنه كان قد توفي قبل ذلك في مدينة ميتابونيوم .

أما عن شخصية فيثاغورس مؤسس هذه المدرسة فإنما تحوطها كثير من الأساطير إذ كان مصلحا دينيا وصاحب فرقة من الأتباع تجمعهم عقيدة دينية واحدة واتجاه فلسفى واحد .

ويروى أنه ولد حول عام ٥٧٠ ق.م. وعاش مائة عام . ومن الأساطير التى تروى عنه ، أنه زار هادس أو العالم السفلى ورجع مرة أخرى كما فعل أورفيوس نبي الأورفيه . كذلك اعتقد فى تناسخ الأرواح وإمكانية حلولها فى أى كائن حى . وكان معاصره كسينوفان Xenophanes يسخر من هذه النظرية ويروى انه رآه يمنع أحد الناس من ضرب كلب لأنه تبين فى صوت هذا الكلب نفس أحد أصدقائه .

وعلى العموم ، فقد اعتقد فيثاغورس انه كائن أسمى من البشر ، إذ كان يقول هناك بشر وآله وكائنات أخرى وسط بينهما مثل فيثاغورس . أما عن اتباعه الفيثاغوريين فنحن لا نعلم الكثير عن قدهاتهم المعاصرين له ، ولعل السبب فى ذلك هو السرية التى كانوا يحيطون أنفسهم بها حيث لم يكن يسمح لأحد بأن ينسب لنفسه نظرية معينة أو يذكر اسم فيثاغورس فكانوا يشيرون اليه بقولهم المعلم أو هو قال (١) .

وكانت هذه السرية أيضا سمة مرتبة على طابع فلسفتهم الدينية الصوفى . ذلك لأن معتقداتهم الدينية لم تكن تتلخص فى مجرد بعض الافكار المنطقية المحدودة وإنما كانت تصدر عن تجربة باطنية اساسها شعورهم الجماعى بالقوة الالهية السارية فى الوجود والحياة الواحدة التى تصل جميع الكائنات ببعضها .

ولهذا فقد عدت الفيثاغورية حركة اصلاح وتجديد فى العقيدة الاورفية التى كانت بدورها حركة اصلاح وتجديد فى عبادة ديونيسوس السرية . فن عبادة ديونيسوس احتفظت الفيثاغورية بمبدأ استمرار الحياة فى دورات يتعاقب فيها الموت والحياة ، ومن الأورفية اخذت فكرة المصدر الالهى للنفس وخلودها بعد الموت وفكرة خطيتها التى بسببها سقطت من

بالسما إلى الأرض ومسجنت في الجسم الذى ما تنفك تحاول باستمرار الخلاص منه بواسطة الزهد وطقوس الطهارة المختلفة ولكن اختلفت الفيثاغورية عن الاورفية حين اختارت ابولون الاولمبى الها بدلا من ديونيسوس اله الاورفية كما اتخذت من الفلسفة والتأمل الفكرى وسيلة للتطهير والخلاص (١) .

وقد انتشر الفيثاغوريون في أنحاء العالم اليونانى واستمرت تعاليمهم نشطة خاصة في مدن ريخيوم مع أرخييوس .

وفي تارتنا مع أختيناس صديق أفلاطون الذى كاد يحقق آماله في الحاكم الفيلسوف منذ القرن الرابع قبل الميلاد .

وفي بلاد اليونان نفسها أسس فيلولائوس مركزا للفلسفة في مدينة طيبة . ويعد فيلولائوس أعظم رجال الجيل الثانى من الفيثاغورين وعليه تتلمذ سمباس وسييس اللذان يذكرهما افلاطون في محاوره فيدون . ومن تلاميذه أيضا اوريتوس الذى أسس مركزا لهذه الفلسفة في فليونتس

ولقد استمرت الفيثاغورية لاربعة قرون بعد الميلاد مع الفيثاغورين المحدثين الذين اختلط تاريخهم بالافلاطونيين المحدثين ، نظرية العدد والائتلاف :

عندما حاول الفيثاغوريون تفسير طبيعة الكون ، رأوا أن التفسير المادى الذى قال به السابقون عليهم يثير صعوبات من أهمها ، أنه لو انصف مبدأ الكائنات الطبيعية بصفة من صفات أحد العناصر المحسوسة فانه ان يكون مبدأ سابقا عليها في الوجود .

ثانيا : لو فسرنا جميع الكائنات بمادة واحدة فما الذى يميزها عن بعضها ويحدد لكل نوع منها صورته الخاصة به (٢)

(١) Cornford, Ibid., 199-200.

(٢) R.G. Collingwood, The idea of Nature, Oxford, 1957, p. 150.

ولقد وجد فيثاغورس وأتباعه حل هذه الصعوبات في ملاحظاتهم  
على الصوت أو في السمعيات Acoustics

فن تلك الملاحظات ان المطرقة حين تدق على السندان فلها تحدث  
اصواتا مختلفة بحسب ثقلها . ومنها أيضا أن اختلاف الانغام الموسيقية  
الصادرة عن أوتار القيثارة لا ترجع الى اختلاف المادة المصنوعة منها تلك  
الأوتار ، ولكن يرجع اختلاف الانغام الى اختلاف طول الأوتار ، ومن  
ثم تختلف الذبذبات التي تحدثها هذه الأوتار .

من جملة هذه الملاحظات توصل فيثاغوريون الى فكرتهم الجديدة  
في تفسير طبيعة الأشياء . فإدام العدد هو الحقيقة المعقولة المفسرة لظاهرة  
الصوت المحسوسة فيمكن أيضا أن يكون هو الحقيقة المفسرة لجميع  
الأشياء سواء منها المحسوسة أو العقلية .

وانتهوا من كل ذلك الى أن العلة والحقيقة المفسرة للوجودات ،  
ليست المادة ولكن العدد الذي يمكن أن نعبر عنه بالشكل الهندسي أو كما  
كان يسمى باليونانية بالايديوس Eidos أى الصورة المرئية .  
ولكن كيف يكون العدد حقيقة الأشياء ؟

يمكن أن نرجع في هذا الى رواية أرسطو ، وهى أهم مرجع استند  
عليه الباحثون حتى الآن . يقول أرسطو :

« لقد عني الذين عرفوا بالفيتاغوريين بالرياضيات وكانوا أول من  
افترض ان مبادئ الرياضة هى أيضا مبادئ جميع الاشياء .  
ولما كانت الاعداد هى أول مبادئ الرياضة فقد تصوروا ان بينها  
وبين سائر الكائنات الموجودة تشابها كبيرا يفوق التشابه القائم بينها وبين  
النار أو الأرض أو الماء .

ولما لاحظوا أيضا أن الخواص والنسب التي تحدد الأنغام تعتمد على  
الأعداد . فقد اقتنعوا بأن مبادئ العدد هى أيضا مبادئ كل شيء  
وتوصلوا الى أن الساء كلها ماهى الا اختلاف وعدد . (١)

(١) Arist., Met., A. 5, 985b 23 etc.

ثم نسب اليهم أرسطو أيضا قولهم بأن الدكاد Decad أو مثلت العشرة هوالشكل الكامل الذى يحوى طبيعة كل الأعداد .

ولقد كان هذا النص موضع اختلاف المفسرين للفلسفة الفيثاغورية .

فن الصعوبات التى ينطوى عليها النص تحديد صلة الأعداد بالأشياء الطبيعية . هل هى صلة مشابهة أو محاكاة imitation ؟ أم أن الأعداد متحدة بالأشياء ومباطنة لها ؟ ان رواية أرسطو تحتمل المعنيين خاصة انه يؤكد فى موضع آخر صلة المشابهة عندما يقارن بينها وبين فكرة افلاطون فى المشاركة بين المثل والمحسوسات ولقد رجح أغلب المفسرين أن تكون صلة المحاكاة اسبق من صلة المباطنة عند الفيثاغوريين الأوائل واستندوا فى رأيهم هذا على رواية ثيانو Theano زوجة ذيثاغورس التى تنسب لها رسالة ذكرت فيها أن الاغريق قد رووا عن فيثاغورس انه قال إن الأشياء المصنوعة من الأعداد فى حين أنه قد قال ان الاشياء مصنوعة وفقا للأعداد . على أن أغلب الباحثين قد رجحوا ان يكون الفيثاغوريون قد قالوا منذ البداية بكلتا النظريتين . (١)

وفضلا عن ذلك فقد انتهت دراسة الباحثين فى معنى المشابهة أو المحاكاة Mimesis عند قدماء اليونان الى تفسير أبعد مايكون عما يمكن أن يتبادر الى ذهن القارئ الحديث من معان .

فالمشابهة لاتعنى على الاطلاق معنى المفارقة أو تعالى الاعداد والتصورات الهندسية عن المحسوسات . كما أن فكرة المباطنة أو التعالى الخاصة لم تكن موجودة بشكل واضح عند السابقين على سقراط بل كانت كلتا الفكرتين تستدعى الاخرى .

وعلى هذا فقد كانت علاقة المحاكاة بين الأعداد والمحسوسات عند الفيثاغوريين تفسر على أنها علاقة ارتباط بين الحقيقتين ، وأساسا دلالة الارتباط ان بينهما شيئا أو صفة مشتركة (٢)

(١) Robin, La Pensée Grecque, p. 68-69.

(٢) R.G. Collingwood, Ibid., pp. ٥55-56.



أما الصعوبة الثانية في تفسير هذه الفلسفة ، وهي ذات أهمية أكبر فتظهر عند تفسير مبادئ الأعداد التي هي أيضا مبادئ كل الموجودات .

وقد فسر أرسطو مبادئ الأعداد بأنها مبدأى الزوجي The even والفردى The Odd والواحد The One Monad يتكون من كليهما . لأنه إذا نظرنا اليه في ذاته (in its self identity) تظهر فرديته ولكنه بالاضافة الى غيره in respect of its otherness فانه يكون الثنائى اللامحدود The indefinite Dyad<sup>(١)</sup>

فاذا صح قول أرسطو هذا من أن الواحد وهو مبدأ الأعداد التي تدخل في تكوين الأشياء مركب من مبدأين ، مبدأ الزوجي ومبدأ الفردى ، فلا بد من تأكيد الأساس الثنائى في الفلسفة الفيثاغورية <sup>(٢)</sup>

فالفردي والزوجي ليسا سوى مرادفين للأضداد العشرة الأساسية التي قالت بها الفيثاغورية وهي :

١ —	الحدد	اللامحدود
٢ —	الفردى	الزوجى
٣ —	الواحد	الكثير
٤ —	الأيمن	الأيسر

(١) ملحوظة :

فسر سيمبليوس سبب وصف الزوجي باللامحدود واللانهائي بأنه قابل للقسمة الزوجية إلى مالا نهاية ، ولكن عندما يضاف له الفردى فانه يمنع هذه القسمة إلى نصفين متساويين . ولكن من الواضح أن من الاعداد الزوجية ما ينقسم إلى انصاف فردية مثل ٦ و ١٠ والتفسير الذي يمكن أن يكون أوضح يرجع إلى اريستكتينوس الذي يقول أنه في حين ينقسم الزوجى إلى نصفين متساويين يبقى عند قسمة الفردى طرف ثالث . وتفسير ذلك عند القدماء ، أن هناك فراغ يستمر موجودا بين شطرى العدد الزوجى وهذا من قبيل النقص وعدم الاكتمال ، في حين يبقى ما يشبه النقطه أو طرف ثالث يحدد هذا الفراغ عند قسمة العدد الفردى .

cf. Burnet. E. g. P. p 288

(2) J.E. Raven, Pythagoreans and Eleatics. Coambridge 1949.

المذكر	المؤنث	٥ -
الثابت	المتحرك	٦ -
المستقيم	المنحنى	٧ -
النور	الظلمة	٨ -
الحير	الشر	٩ -
المربع	المستطيل	١٠ -

وعلى الرغم من أن الطرف الأيمن من هذه الاضداد لا يسبق الطرف الآخر ولا يفوقه في الخلود الا أنه يسمو دائماً عليه من حيث القيمة والوجود والحقيقة . ذلك لأن الحد هو الذى يعين صورة الموجود وحقيقته التى كانت فى أصل لا معينة .

ويتفق هذا التفسير الثنائى لأسس الفلسفة الفيثاغورية ونظريتهم البيولوجية فى الطبيعة اذ نسب لهم أرسطو نظرية تفترض وجود هواء أو بخار مظلم لانهاى خارج العالم ويستنشق العالم من هذا الهواء فيحيا به وينمو . (١) .

وقد فسر كورنפורد Cornford هذه النظرية البيولوجية عند الفيثاغوريين بأنهم قد افترضوا وجود نواة حية أو بذرة حية Sperma تنمو باستنشاق الهواء اللامحدود ، وتكون أشبه ببذر الذكر ينحصب بالمادة المؤنثة وشبهها أيضاً بمبدأ النور أو الحرارة تحيطه الظلمة والبرودة . (٢)

وبناء على ذلك ذهب كورنפורد الى أن الفيثاغوريين قالوا بفلسفة موحدة شأن سابقهم من الفلاسفة الطبيعيين لأنهم افترضوا أن الأصل هو الموندات الأولية التى تعلو على الزوجى والفردى وكل المتقابلات فهى ليست ناتجة عن التقاء الاضداد بل سابقة عليها ومنها اشتقت كل الموجودات الاخرى .

(١) Arist., Phys., D, 6, 213b 22.

(٢) Cornford, Plato and Parmenides introduction p. 19-20.

لكن التفسير الثنائي الذي يمكن استخلاصه من رواية أرسطو ومن نقد بارمنيدس لفارقة الفيثاغوريين بين عالم الوجود وعالم اللاوجود كما ذهب رافن Raven يفضي الى القول بأن الموناد ناتجة عن ثنائية المبادئ عند الفيثاغوريين ، وانهم بهذه الثنائية قد تميزوا عن الفلسفات الايونية الموحدة واستلهموا روح الزراد شتية الشرقية التي كانت تقول بمبدأي الخير والشر أو النور والظلمة .

تلك هي مبادئ العدد التي تكون الواحد أو الموناد ، أما باقي الأعداد فهي تصدر كلها عن الواحد أو ترتد الى الواحد ، حيث أنه لا توجد الا اثنين واحدة وثلاثة واحدة وعشرة واحدة الى آخره . فكل الأعداد اذن تشارك في الواحد أو في الموناد الأولى .

وكما تتسلسل الأعداد عن الواحد تتكون الأجسام الفيزيقية من الأعداد . ولكن كيف فسر الفيثاغوريون اشتقاق العالم الطبيعي من هذه الأعداد ؟ .

يمكن هنا الرجوع الى نص نقله ديوجين لايرس لعن الاسكندر بولستور<sup>(١)</sup> الذي كتب في القرن الأول قبل الميلاد يقول فيه « إن مبدأ كل الأشياء هو الموناد ، نشأ عن الدياد أو الثنائي اللامحدود ومنها صدرت الأعداد ومن الأعداد النقاط ومن النقاط الخطوط ومن الخطوط السطوح ومن السطوح الأجسام ومن الأجسام ، الأجسام المحسوسة وعناصرها الأربعة النار والماء والأرض والهواء ، وجميعها في تغير وتحول ومنها نشأ العالم الحى الكروى الذي يحوى الأرض في مركزه .

ويتضح من هذا النص أن الفيثاغوريين لم يكونوا يفرقون بين طبيعة التصورات الرياضية والأجسام الفيزيقية . وذلك لأنهم تصوروا العدد بواسطة

(١) Diogene Laence. VIII, 25. Alexander Polyhistor, The Succession of Philosophers. Cf. Cornford. Parmenides two ways of cognition. Classical quarterly. Vol. XXVII, 1933.

الشكل الهندسى . فالعدد اعتدهم لم يكن يفيد معنى المجموع الحسابى ، بل الشكل أو الحجم ، فالواحد كان يقابله النقطة ، أى كان للنقطة حجم فى نظريتهم ولأنهم لم يكونوا قد اكتشفوا الصفر بعد والاثنين يقابلها الخطه والثلاثة المثلث والأربعة الجسم الهرمى .

$$١ = ٠ ، ٠ — ٠ = ٢ ، \triangle = ٣ ،$$

كذلك نجد أن الأعداد قد فسرت بأنها حدود تحدد فراغاً لا محدوداً ، فالعدد بهذا الوصف علة تفسر حقيقة الأشياء وتحدها كما تحدد النقاط الشكل الهندسى . وقد ظلت هذه الفكرة أساساً لنظريتهم فى ( العدد — الذرة ) عند الجيل الثانى من الفيثاغوريين ، وهم الذين تداركوا نقد الأيلية لفكرة صدور العالم عن الواحد وتكرين الواحد من زوج من الاضداد ، لذلك قالوا بما قال به معاصروهم اللاحقون على الفلسفة الايلية بوجود كثرة أصلية تتمثل فى نقاط أو ذرات لا محدودة العدد وغير منقسمة ، تتحرك فى امتداد هندسى لانهاى يمكن أن ينقسم وفقاً لرأى الأيليين إلى ما لانهاية واعتبرت النقاط والخطوط والسطوح حدوداً مكونة من عدد من النقاط التى لا تنقسم والتى يمكن بواسطتها تعيين كل الموجودات ، لأن أى موجود سواء كان محسوساً فزيقياً أو شكلاً هندسياً يمكن تعريفه بواسطة عدد النقاط المطلوبة لتحديده . أما الامتداد اللامحدود فهو مقابل المادة التى تنقسم إلى ما لانهاية . وبهذا التفسير حافظت الفيثاغورية المتأخرة على أسس نظريتها المبكرة فى ثنائية مبادئ الوجود التى هى مبدأ الحد ومبدأ اللامحدود (١) .

وقدم الفيثاغوريون تفسيرات عددية للموجودات الحسية والعقلية على السواء حتى انصفت الفيثاغورية المتأخرة بنوع من الرمزية العددية ، فقد

رمزوا مثلاً للوقت المناسب Kairos بالعدد سبعة الذى يقابل أيام الأسبوع السبعة ، وللعدالة بالعدد أربعة وللزواج بالعدد ثلاثة . ورمزوا للعقل بالواحد لأنه ثابت وللظن باثنين لأنه تردد بين طرفين ، ووضع أوريتوس رقما للحصان ورقماً للإنسان وحدد أيضاً أرقاماً للعناصر الأربعة . أما العدد عشرة فقد كان له منذ البداية وضعاً مقدساً فاعتبروا مثلث العشرة The tetractys of the Decad أعظم الأشكال الهندسية وكانوا يقسمون به لأنه يضم الأعداد كلها ، وبالتالي طبيعة الكون فهو مكون من مجموع الأعداد الأربعة الأولية وهى :

$$1 + 2 + 3 + 4 :$$



وعدا مثلث العشرة كانت لهم نظريات فى الهندسة من أهمها نظرية فيثاغورس فى أن مربع وتر المثلث القائم الزاوية يساوى مجموع مربع الضلعين الآخرين .

وقد استخدم الفيثاغوريون الرياضيات فى تفسيرهم للموسيقى واستخرجوا النسب الحسابية بين الأصوات المختلفة فى السلم الموسيقى أو فى الأوكتاف Octave وحددوها بالنسبة ٦ : ٨ : ٩ : ١٢ وانتهوا إلى أن الائتلاف الموسيقى أو المارموني مصدره وجود وسط رياضى بين نوعين من النغم (١) . ولعل فكرة الفيثاغوريين فى الائتلاف الذى يتوج صراع الأضداد واندماجها فى وحدة فكرة ترجع إلى هرقليطس وربما كانت فكرة مستوحاة من واقعهم الاجتماعى الذى عاشوا فيه منذ تأسيس مدرستهم . فقد احتد الصراع بين طبقتين متطرفتين فى المجتمع اليونانى ، طبقة الارستقراطية قوامها كبار الملاك الزراعيين وطبقة المعلمين الذين استرقهم الديون ، وكانت الديمقراطية

(١) د . أحمد فؤاد الاهوانى ، فجر الفلسفة اليونانية ص ٨٥ إلى ص ٨٧ .

المعتدلة التي عمادها أغنياء التجار والملاحون تقوم بلبور الوساطة التي تنهى هذا الصراع وتفرض نوعاً من التوازن والائتلاف في الحياة الاجتماعية .

ولم يكن مبدأ الائتلاف الذي أخذت به الفلسفة الفيثاغورية بغريب عن الروح اليونانية . فهي هي أثينا في القرن الخامس ق.م. حين بلغت أوج حضارتها تقدم أوضح مثال لتطبيق هذا المعيار ، فدستورها المعتدل الذي وضع أسسه صولون ودعمه بريكليس قد عبر عن معاني الاعتدال والتوسط إن قورن باللسانير السياسية المتطرفة في المدن الأخرى ، وأهلها التي تولت حمايتها كما تمثل لنا في تمثالها الرابض على تل الاكروبوليس في معبد البارثينون ينم عن الاعتدال والتناسب والائتلاف ولا يميل إلى أى تطرف أو خروج عن الحد الوسط كذلك الطراز المعيارى الذي شيدت على أساسه معابدها يجمع في اعتدال بين الطراز الكورنثي المتطرف في التزيق والطراز الدوري المسرف في البساطة .

أما فن النحت عند فيدياس وبوليكليتوس وميرون فانه لا يخرج أيضاً عند تصويره للإنسان على هذه النسب والقواعد التي يفرضها هذا المعيار الرياضى للجمال عند فيثاغورس .

وقد امتدت فكرة الفيثاغوريين في الائتلاف إلى الطب وإلى نظريتهم في النفس عند المتأخرين منهم . فقد تأثر القمايون Alcmeon الطبيب بالفلسفة الفيثاغورية ، وفسر الحالة السوية للجسم الإنسانى بأنها حالة ائزان isonomia أو ائتلاف بين العناصر المتضادة في الجسم أما المرض فهو تغلب أحد الأضداد أو اختلال هذا الاتزان والعلاج يتلخص عنده في محاولة إعادة الحالة السوية . وقد أخذ بهذه النظرية أيضاً العلماء الفيثاغوريون الذين اهتموا بدراسة الطب وعلى رأسهم فيلولائوس واستندت نظريتهم الطبية على ملاحظاتهم للجسم الإنسانى وفسروا هذه الملاحظات على ضوء نظريتهم العامة في التناسب والائتلاف . فافترضوا أن هناك نارا مركزية في الجسم الإنسانى . يخفف شدة تنفس الهواء البارد ومن ثم فإن أى اختلال في عملية التبريد هذه يحدث اختلالاً في الدم والأمزجة ويسبب المرض .

وقد ترتب على هذه التفسيرات الطبية للصحة والمرض نظرية جديدة في النفس ، هي نظرية تختلف في طابعها العلمي التجريبي عن نظرية فيثاغورس القديمة التي كانت ترى في النفس حقيقة إلهية مستقلة عن الجسد كل الاستقلال بل تعد وجودها فيه بمثابة سجن تحاول الخلاص منه . ويذكر افلاطون هذه النظرية في محاوره فيلون<sup>(١)</sup> وينسبها إلى سمياس الطبي تلميذ فيلولائوس . ومؤدى هذه النظرية أن النفس أشبه بنغم القيثارة ، لأن الجسم بمثابة القيثارة فيه من الحرارة والبرودة ما في أوتار القيثارة من غليظ ورفيع الأصوات ومن توازن هذه الأضداد يحدث النغم فإن اختل التوازن بينها تلاشى النغم وأصاب النفس الموت حتى قبل أن يبلى الجسد .

وأخيراً يمكن أن نجد للفيثاغوريين عدا هذه النظريات في الحساب والهندسة والموسيقى والطب نظريات لا تقل جدة وإصالة في علم الفلك . فننظرياتهم في الفلك نظريتهم في كروية الأرض ، وفي أن الأرض وباقي الكواكب تدور حول نار مركزية أطلقوا عليها أسماء رمزية مختلفة مثل أم الآلهة أو بيت زيوس وحول هذه النار المركزية تدور الأجرام السماوية العشرة وأعلاها سماء الثوابت تدور من الشرق إلى الغرب ومن تحتها الكوزموس تدور فيه السيارات الخمس والشمس والقمر ثم الأورانوس وهو السماء التي تحت القمر وهي تحيط بالأرض ، ثم الأرض يليها جرم لانراء لأنه يواجه الجزء الذي لا نعيش عليه وقد سموه بمقابل الأرض « أنتيخثون Antichthon » وبهذا تم الأجرام العشرة التي تدور حول النار المركزية .

كذلك نرى كيف كان لهؤلاء الفيثاغوريين أعظم الأثر في تاريخ الفلسفة اليونانية فيما بعد . فباعتراف الفلاسفة اليونان أنفسهم يكاد أغلبهم يذكر أثر الفيثاغوريين عليه سواء كان هذا التأثير إيجابياً كما نجد عند انبأدوقليس وسقراط وأفلاطون أو سلبياً كما يظهر عند الابلين والسفسطائيين وأرسطو .

## الفصل الخامس

### الفلسفة الإيلية

يذكر أفلاطون المدرسة الإيلية في محاوره السفسطائي<sup>(١)</sup> تلك المدرسة التي سميت باسم مدينة إيليا أو Elée — Velia في جنوب إيطاليا وقد نعمت هذه المدينة بثناء وافر وتترف جذب إليها أعظم مفكرى القرن الخامس ومن أهمهم كسينوفان الشاعر الفيلسوف المتجول .

والمعروف من شخصيات هذه المدرسة بارمنيدس الإيلي وزينون الإيلي وميليسوس الساموسى وهم الذين بقيت لهم كتابات . غير أن قلة المعروفين من المدرسة الإيلية لا يقلل من أهمية هذه الفلسفة التي انتشرت في بلاد اليونان وكثيرا ما ينسب إلى هذه الأسماء كسينوفان من كلوفون وجورجياس الليونتينى الخطيب السفسطائي المعروف .

غير أن نسبة هذه المدرسة إلى كسينوفان تتعرض لكثير من النقد ، فأهم رواية تستند عليها هذه النسبة هي التي ترجع إلى أفلاطون إذ وصفهم بأنهم أنصار الكل<sup>(٢)</sup> وأن كسينوفان هو رئيسهم ، ولكن يضعف هذه الرواية ما جرى عليه أفلاطون من نسبة المدارس الفلسفية إلى أحد الشعراء ، فهو ينسب كذلك فلسفة هرقليطس إلى هوميروس في محاوره تيثياتوس<sup>(٣)</sup> ، أما الرواية الأخرى فترجع إلى أرسطو<sup>(٤)</sup> الذي يذكر أن بارمنيدس قد تتلمذ على كسينوفان . غير أن هذا الكلام لا يكفي لنسبة المدرسة إلى كسينوفان . فأرسطو نفسه يقول إن كسينوفان لم يفسر شيئا بوضوح . فضلا عن أن المعروف عن حياة كسينوفان أنه لم يستقر في مكان ما حتى تنسب له مدرسة وإنما عاش معظم حياته متجولا من بلد إلى آخر فهو يقول وقد بلغ الثانية والتسعين من عمره « لقد مضى على ستون عاماً وأنا انتقل من بلد إلى آخر »<sup>(٥)</sup>

(١) Plat., Sophist., 242.

(٢) Plat., Ibid.

(٣) Plat., Theet., 179c.

(٤) Arist., Met., A. 5. 986b.

(٥) Diog. Larce., IX. 18-19



كما أن الرجوع إلى ما خلفه من كتابات لا يفيد في وضع نظرية متسقة للوجود ولا توجد بها أى إشارات لنقد الاليلية لنظريات الفيثاغوريين في المكان وهو نقد كان له أهميته البالغة بين موضوعات فلسفتهم فهو لم يعن مثلاً بالمشكلات الخاصة باتصال المكان أو بانقسامه بقدر ما انصب اهتمامه على المسائل الأخلاقية والدينية .

فما يروى عنه أنه قال إن الناس يتصورون الآلهة على شاكلتهم ، فالترقيون يتصورنهم شقر البشرة زرق العيون والأحباش يتصورونهم سود البشرة ، ولو فكر البقر لتصور الآلهة على شكله . أما الرأي الذى يلحق جورجياس السفسطائى بهذه المدرسة فلا يلقى تأييداً من أكثر الباحثين ، فقد كان جورجياس من أعظم مؤسسى حركة السفسطائيين في الفاسفة . وقد كان عنايته موجهة للخطابة ورفض الاتجاهات التقليدية التى تفترض وجود الحقائق الميتافيزيقية ورأى أى جمال الأسلوب الخطابى لا يعتمد على أى اتصال بأى حقيقة ميتافيزيقية وإنما يعتمد فقط على قدرة اقناع السامع .

وعندما تعرض جورجياس لمشكلة الوجود فقد شك في كل شيء وأنكر الوجود واللاوجود على السواء وهذا ما لم تنكره الاليلية التى كانت فلسفة ميتافيزيقية تقول بنوع من الوجود العقلانى .

وعلى ذلك يمكن لنا أن نعد بارمنيدس مؤسس هذه المدرسة كما نعد ميلسوس الساموسى آخر أقطاب هذه المدرسة وليس جورجياس الخطيب السفسطائى (١) .

### ( أ ) بارمنيدس

وترجع أهمية بارمنيدس في الفلسفة اليونانية إلى أنه صاحب ثلاث اتجاهات ثلاثة رئيسية قبل سقراط ، الأول تمثله الملتطية الطبيعية ، والثاني تمثله الفيثاغورية الرياضية ، أما بارمنيدس فهو مؤسس الميتافيزيقا والمنطق . فقد استطاع بارمنيدس وزينون من بعده أن يستخرجاً من الفكر وحده

(١) Zaphiropolo, L'école Eléate, Paris 1959, pp. 22-48.

حقيقة الوجود ، فما دعنا نفكر في شيء فهو الوجود أما اللاوجود فلا يمكن أن يكون موضوعاً لتفكيرنا . وكذلك وقف بارمنيدس موقفاً معارضاً لكل الفلسفات السابقة أو المعاصرة له ، واحتل الجانب النقدي من فلسفته المحل الأول ، إذ لم يكن معاصره هرقليطس هو وحده هدفاً لنقده ، بل تعرضت الفلسفة الفيثاغورية والفلسفة الملطية على السواء لذلك النقد الشامل .

فكل هذه الفلسفات قد حاولت تفسير الوجود الطبيعي واستخدمت الفروض العقلية لتفسير الظواهر المحسوسة المشاهدة في التجربة أما عند بارمنيدس فإن تفسير الوجود الطبيعي لم يعد يحتمل دراسة لأنه عالم الزيف والخداع أما التصور العقلي للوجود فهو وحده موضوع التفكير ، وقد شعر بارمنيدس بهذا الاختلاف بين بينه وبين سابقيه جميعاً ، وذكر ذلك في قصيدته إذ تقول له الآلة :

« وإذا بلغت هذا الموضع فاني أقفل باب الكلام الصادق Logos والتفكير المتعلق بالحق وعليك من الآن فصاعداً أن تتعلم آراء البشر مصغياً إلى التسلسل الخادع لألفاظي<sup>(١)</sup> » . ولا يذكر بارمنيدس من هم هؤلاء الناس الذين يسوق آراءهم الخادعة مما يدل على أنه قد تناول أكثر الآراء الجارية بين الناس والسائدة عند الجميع فيما يتعلق بتفسير الطبيعة .

ويلخص بارمنيدس القضية الأولى التي بنى عليها مذهبه في الميتافيزيقا بقوله : « فلم يبق لنا إلا طريق واحد نتحدث عنه وهو أن الوجود موجود وفي هذا الطريق علامات كثيرة تدل على أن الوجود لا يكون ولا يفسد لأنه كل ووحيد التركيب لا يتحرك ولا نهاية له ، وأنه لم يكن ولن يكون الآن مجتمع واحد متصل ، فأى أصل لهذا الوجود تريد أن تبحث عنه ؟ وكيف ومن أى أصل نشأ؟<sup>(٢)</sup> » .

تلك هي القضية الأولى التي سلم بها بارمنيدس ثم أطلق لعقله العنان لينطلق من عقالة في حرية لا يعوقها قيد من قيود الحس أو التجربة الحسية .

(١) شذرة ٨ ، فجر الفلسفة اليونانية ص ٣٣

(٢) شذرة ٨ ، المرجع نفسه

« الوجود موجود — .... » وعلى ذلك ، فلا مكان للحديث عن صدور الوجود عن وجود آخر أى. ليس فى تصور الوجود نشأة أو تولد generation وإلا فن أين نشأ ؟ إن قلنا نشأ من اللاوجود كان هذا مستحيلا لأن اللاوجود غير موجود ، وإذن فلا بد أن الوجود كان دائماً وهو مستمر دائماً فى الوجود . وكذلك رجع بارمنيدس إلى مبدأ الفلسفة اليونانية أن لا خلق من العدم — وطبقه على تصوره للوجود فأنهى إلى أنه ، لا خلق على الإطلاق . وكانت الفلسفة السابقة تقول بتولد وخلق ينشأ عن أصل وجدته التيجونيا فى بادىء الأمر فى الهاوية Chaos أو فى زوج من المبادئ الطبيعية مثل الزمان والأرض ، ( Chronos, Chthonia ) وافترضته الفلسفة الملطية فى المادة الأولية ووجدته الفيتاغورية فى العدد .

وقد ارتبطت بفكرة نشأة الوجود فى الفلسفة السابقة فكرة حياة الوجود ونموه ، وكلاهما من مظاهر النزعة الحيوية التى لم يخلو منها الفكر القديم إذ تصوروا العالم كائناً حياً يتغذى ويتنفس وينمو ، فالفلسفة الملطية كانت تفترض وجود مادة لا نهائية تحيط بالعالم ويتغذى بها لكي ينمو وإليها يعود ليفنى فيها ، وكذلك كان الكون فى الفلسفة الفيتاغورية ينمو عن وحدة أولى ثم يستنشق الهواء اللانهاى الموجود خارج السماء لينمو .

ولكن بارمنيدس رفض هذه التصورات واستبعدا من تصوره للوجود الذى لم يولد وبالتالى لا ينمو . وقد تأثر انبادوقليس وأفلاطون بنقد بارمنيدس لفكرة تغذى العالم فيتساءل انبادوقليس بخصوص العناصر الأربعة ماذا يمكن أن يزيد العناصر الأربعة ومن أين تأتى ؟ أما أفلاطون فيذكر أن العالم على الرغم من أنه حى إلا أنه لا يستنشق الهواء من الخارج <sup>(١)</sup> .

على هذا النحو استخدم بارمنيدس المنطق العقلى فى نقد كل المذاهب الكوزمولوجية السابقة عليه فى القرن السادس ق.م. إذ اعترض على افتراضها وحدة أولى أو زوج من الاضداد الأولية اشتقت منها جميع الكائنات المتعددة .

(١) Plat., Tim. 93c., cf. Cornford, Plato and Parmenides, p. 36.

وانتهى بارمنيدس إلى القول بأن الوجود واحد « لا ينقسم لأنه كل متجانس ولا يوجد هنا وهناك أى شيء يمكن أن يمنعه من التماسك وليس الوجود في مكان أكثر أو أقل منه في مكان آخر بل كل شيء مملوء بالوجود ، فهو في كل مكان متصل لأن الوجود متماسك بما هو موجود » (١) .

ويعترض بارمنيدس على كل محاولة لتفسير اشتقاق الكثرة عن الوحدة . حتى عمليات الجمع والقسمة في الرياضيات يمكن أن تكون محل اعتراض على نحو ما نجده في محاوره فيدون من أن سقراط قد اشغل نفسه بالتفكير فيها ، إذ يعجب سقراط لهذه العمليات الرياضية التي تذكر دائماً مع العمليات الفيزيائية ، ويصرح بأنه لا يقبل أنه عندما نضيف واحداً إلى واحد يصير المضاف إليه اثنان ، أو أن الاثنين يصيران اثنين لمجرد إضافة واحد إلى واحد لأنهما عندما كانا منفصلين كانا كذلك اثنين . كذلك لا يمكن أيضاً لعملية القسمة أن تجعل الواحد يصير اثنين ذلك لأن القسمة هي ضد الجمع فكيف يحدث أن يصبح ناتج القسمة اثنين مثل الناتج عن عملية الضرب؟ (٢) .

ويلاحظ أن هذا التفكير المنطقي في عمليات الرياضيات يشبه نقد زينون الايلي للفيثاغورية التي كانت تحاول تفسير تعدد الموجودات بواسطة التفكير في العمليات الرياضية . وقد يكون صاحب هذه الاعتراضات هو زينون وقد يكون بارمنيدس نفسه الذي تنكر فلسفته لإمكان نشأة الوجود عن اللاوجود ، كما تقول باستحالة إضافة شيء إلى آخر أو قسمة شيء إلى آخر ، لأن الوجود كل متجانس غير قابل للقسمة وهو لا يضعف في مكان عن آخر لذلك فهو يستبعد أن تكون له صفات المادة الأولية الايونية التي تتباين في الكثافة فينشأ فيها تداخل وانقسام وتسمح بحدوث التعدد . ومن جهة أخرى يرفض بارمنيدس وجود الخلاء بين أجزاء الوجود فهو هلاء كامل من جميع الجهات ، إنه مثل الكتلة الكروية « المستديرة المتساوية الأبعاد من المركز لأنها ليست أكبر أو أصغر في هذا الاتجاه أو ذاك ، ولا يعوقها شيء عن

(١) شذرة ٨ ، ضد الفلسفة اليونانية ص ٣٢

(٢) Cornford, Parmenides two ways of cognition, pp. 97-111.

بلوغ النقط المتساوية عن المركز وليس الوجود أكثر أو أقل وجوداً في مكان دون آخر بل هو كل لا انفصال فيه .

والخلاصة أن بارمنيدس قد استبعد ظواهر الحياة من فكرة الوجود ، فألغى فكرة نشأة الكون أو ميلاده ، وألغى نموه وحركته وألغى تعدده ، ولم يبق للوجود من الصفات سوى الصفات المنتمية لمقولة الكم ، أما ما يوصف بالكيف كالخار والبارد أو النور والظلام فيقول عنها : « فقد تعود البشر تسمية صورتين ، ويجب أن يمسكوا عن ذكر إحداهما عند الانحراف عن الحق وقد ميزوا من حيث تضادهما في الصورة واستدلوا عليها بعلامات مختلفة إحداهما النار في السماء والصورة الأخرى تضادها تماماً ، إنها الليل المظلم ، جسم ثقيل كثيف » .

وننتهي من ذلك إلى أن تصور الطبيعة قد تخلّى عن مكانه في فلسفة بارمنيدس إلى فكرة الوجود ، وصار بارمنيدس على حد قول أرسطو أول

معارضى المذاهب الطبيعية : Anti-physique

لأن في الطبيعة تعدداً ، وبارمنيدس يأبى إلا أن يكون الوجود واحداً ، ولم يفظن إلى أن الوجود يقال على أنحاء متعددة ، هي المقولات العشر على حد قول أرسطو عندما كان يصدد الرد عليه ، بل إن التعدد عند أرسطو لا يقتصر على افتراض المقولات العشر ، بل إن كل مقولة بدورها تقال على أنحاء كثيرة ، فيقال للإنسان جوهر وللفرس جوهر ، وتقال كيفية للأبيض وللحار وعبارة بارمنيدس كل ما خلا الوجود من وجه فهو لا وجود غير صحيحة لأن ما خلا الوجود من وجه أى من حيث الجوهر مثلاً أو من حيث جوهر معين قد يكون وجوداً من وجه آخر أى عرضاً أو جوهرأ آخر ، وإذن فليس يستلزم أنه لا شيء (١) .

والطبيعة تفترض أيضاً الحركة ، أما بارمنيدس فيرى الوجود ثابتاً لأن الحركة في نظره تقتضى الانتقال من الوجود إلى اللاوجود أو من اللاوجود

إلى الوجود ، وليس الأخر كذلك على حد قول أرسطو إذ يصح الانتقال من مرتبة في الوجود إلى مرتبة أخرى ، مثل انتقال الموجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، فالتيغير قد يكون عند أرسطو انتقالاً من وجود إلى وجود آخر وليس انتقالاً من وجود إلى لا وجود<sup>(١)</sup> .

ولقد دون بارمنيدس فلسفته في قصيدة رمزية ذكر فيها كيف دلته الآلهة على طريق الحق حين فتحت له أبواب السماء وجنبته خداع الحواس ودعته إلى استخدام عقله .

وقد وضح في هذه القصيدة قصور الحواس عن اكتشاف الحقيقة ووجه النقد لظواهر التعدد والحركة وذلك على النحو التالي :

- يبدأ بالفرقة بين الوجود واللاوجود .
- يقرر أن الوجود موجود واللاوجود غير موجود .
- يرفض تداخل الوجود واللاوجود وبالتالي ينكر وجود التعدد والحركة
- ينتهي من ذلك إلى أن الوجود أشبه بكرة دلاء لم يخالق ولا يتغير ولا يتعدد ولا يتحرك ويقربه بارمنيدس للأذهان بـعدة تشبيهات فهو المطلق التام لا شيء خارج عنه وهو محدود وليس تحديده نقصاً بل كمالاً ، لأن اللامحدود في رأيه وجود ينقصه شيء ما ينبغي أن يكمله ويتممه . أما قوله لا نهاية له فيعني أنه متصل ببعضه مثل الكرة .

### ( ب ) أتباع بارمنيدس

لمعرفة تاريخ الاليلية يمكن الرجوع إلى محاوراة أفلاطون بارمنيدس . حيث يظهر سقراط شاباً في العشرين وبارمنيدس في الخامسة والستين وزيون في الأربعين . ومن سن سقراط يمكن تحديد موعد المقابلة حول عام ٤٥٠ ق.م. وهذا التاريخ يجعل مولد بارمنيدس عام ٥١٥ ق.م. أما زيون فهو يصغر بارمنيدس بخمس وعشرين عاماً وينسب له سويدياس Suidas كتاب

عنوانه « معارضة الفلاسفة » ويعنى بالفلاسفة الفثاغورين وهم أول من استعملوا اللفظة للإشارة إلى أنفسهم .

وثالث أقطاب المدرسة الاليلية هو ملبسوس من ساموس ، والواقعة الوحيدة المعروفة عنه أنه كان قائدا من جزيرة ساموس وقهر الأسطول الأثيني عام ٤٤١-٤٤٠ ق.م . ، وأهم ما ينسب له من آراء يتلخص فى أنه تصور الوجود لا نهائيا ، ذلك لأنه رأى أن الوجود لو كان كرة نهائية كما تصوره بارمنيدس وزينون فإنه يفترض ألا يوجد وجود فى الخارج .

ويرجع الفضل الأول إلى زينون فى الدفاع عن فلسفة بارمنيدس وتفنيد حجج المعارضين ، ولما كانت حججه تبدأ دائما بمسئلة تعرف عند الناس بأنها صحيحة فقد اعتبره أرسطو مخترع الجدل (١) . ولأنه اهتم ببيان الأضداد والمتناقضات فى ما يبلى للناس متسقا فقد سماه أفلاطون بفارس الاليلية (٢) .

والواقع أن الجدل عنده كان يتلخص فى اختياره للقضية التى يسلم بها الخصم ثم يستنتج منها نتيجتين متناقضتين . فان كان بارمنيدس قد انتهى إلى نظريات تناقض شهادة الحواس فان مهمة زينون لم تعد تتلخص فى مجرد إثبات نظرية بارمنيدس بل فى بيان ما تنطوى عليه نظريات الخصوم من تناقض .

ويتفق أكثر المؤرخين على أن معارضة زينون كانت موجهة إلى أولئك الذين كانوا يقولون بأن الأشياء كثيرة ومعنى الكثرة هنا قد يفسر إما على أنها كثرة الموجودات المحسوسة ، ولكن الكثرة قد تعنى أيضاً الافتراض العلمى الذى يفسر الجسم المحسوس بأنه مكون من عدد من الوحدات أو النقاط التى تحدد الأراغ "a number of discrete units" ، وقد أخذ الفثاغوريون بهذا التفسير ، وكان زينون أعظم معارضى الفلسفة الفثاغورية وهى الفلسفة التى حظيت بالمكانة الأولى فى إيطاليا الجنوبية موطن بارمنيدس وزينون . وتركز حجج زينون فى القضية التالية :

(١) Arist., Top., I, ١.

(٢) Plat., Phaedr 161, Parmenide 128c.

« إذا سلمنا بوجود الكثرة في الأشياء فإنها ستبدو مشابهة لبعضها ومختلفة عن بعضها في آن واحد ، وستبدو كبيرة وصغيرة ساكنة ومتحركة في آن واحد . وقد أشار أفلاطون إلى هذه التناقضات في محاوره فايلدروس (١) ، كما ذكر أرسطو حجج زينون في تفنيد معقولية الكثرة والحركة (٢) .

أما حجته في أن الأشياء إذا كانت كثيرة فيترتب على ذلك أن تتشابه صفاتها المحسوسة وألا تتشابه في آن واحد ، فقد وضحها بالمثال التالي : لو فرضنا حبة من القمح وشوال من القمح قد وقعا على الأرض فان ادراك صوت الحبة عند وقوعها غير موجود أما إذا سقط الشوال فاننا نسمع له صوتاً . ولما كانت الحبة جزءاً من الشوال فاما أن لها صوتاً مثله وإما أن صوت الشوال ليس في الحقيقة موجوداً . وبهذه الحجة يعارض زينون رأى بروتاجوراس في اعتماد المعرفة على الإدراك الحسى (٣) .

ويتضح من هذا البرهان أن الاعتماد على الإدراك الحسى لا يوصل إلى حقيقة الوجود لأنه سوف ينتهى إلى تناقض إذ ستبدو الأشياء تارة متشابهة وتارة غير متشابهة .

والحجة الثانية ضد الكثرة تلخص في أنه لو وجدت الكثرة فإن الأشياء ستكون في نفس الوقت لا متناهية الصغر لا متناهية الكبر في وقت واحد . ويعتمد هذا البرهان على فكرة المقدار ، فلو كان الوجود متعدداً فهو متعدد لأنه وحدات units وهذه الوحدات لا بد أنها لا مقسمة أى صغيرة جداً ، بل متناهية الصغر لا مقدار لها أو هى لاشئ ، أما إذا كان لها مقدار فالمقدار يستلزم مسافة تميزه عن غيره من الوحدات الأخرى ، ولكن هذه المسافة مقدار كذلك تستلزم مسافة غيرها وهكذا إلى ما لا نهاية فيكون الوجود كبيراً كبيراً لا متناهياً .

(1) Plat., Phaedr., 261.

(2) Arist., Phys. ;V, 1, 3 — VI, 2, 9. Met., III, 4.

(3) Arist., Phys., VII 5.



ولما كانت الكثرة تقتضى التمييز بين المكان والشيء الذى يوجد فيه فإنا سوف نسأل فى أى شيء يوجد المكان وهكذا إلى ما لا نهاية . وهذا البرهان تأكيد لانكار بارمينيدس وجود الفراغ .

وهدف زينون من بيان هذه المتناقضات هو إثبات أن الكل واحد وأن هذا الوجود الواحد لا يمكن أن يتجزأ إلى كثرة من الوحدات كما أنه لا يوجد فراغ أو مكان يمكن التمييز بينه وبين ما يحويه .

أما حججه ضد الحركة فغايتها أيضاً سلب الحركة عن الوجود الواحد البارمينيدى وكلها تعتمد على إمكانية قسمة المكان إلى ما لا نهاية فى زمن متناه تستلزمه الحركة .

والحجة الأولى تتلخص فى القول بأنك لا تستطيع أن تقطع مسافة من المسافات المكانية لأنك لا يمكن أن تقطع عدداً لا نهائياً من النقاط فى زمن نهائى . إذ يجب أولاً أن تقطع نصف المسافة ثم نصف النصف وهكذا باستمرار إلى ما لا نهاية (ad infinitum) .

والثانية تعتمد على نفس الفكرة فأخيل أسرع العدائين لا يمكنه أن يلحق بالسلحفاة إن كانت سبقتة بأى مقدار من المسافة ، فلكى يلحق بالسلحفاة لابد له أن يقطع المسافة التى تقدمته بها السلحفاة ولكنه لكى يقطع هذه المسافة لابد له أن يقطع منتصف هذه المسافة وهكذا باستمرار إلى ما لا نهاية .

والتناقض الثالث الذى ينتهى إليه افتراض وجود الحركة هو المعروف بحجة السهم فلو تصورنا أن سهماً قد انطلق من مكان إلى آخر فإنه لن يتحرك لأنه سوف يوجد فى مجموعة من الآتات الزمانية المنفصلة ، وحالته فى كل آن من هذه الآتات هو السكون التام فكيف تنشأ الحركة من مجموع حالات السكون ؟

والحجة الرابعة ضد الحركة تقوم على فكرة أن الشئين المتساويين فى السرعة يقطعان مسافة متساوية فى نفس الوقت . ولكن لو تصورنا ثلاث مجاميع من الوحدات :

الأولى س ساكنة ، والثانية ب متحركة ، والثالثة ص متحركة .  
فإن ب<sup>١</sup> لكي تصل إلى س<sup>٤</sup> تكون قد مرت في وقت واحد بالوحدتين  
س<sup>٣</sup> و س<sup>٤</sup> وكذلك بالوحدات الأربع ص<sup>١</sup> ص<sup>٢</sup> ص<sup>٣</sup> ص<sup>٤</sup> ، ومعنى  
هذا أنها قطعت في نفس الوقت مسافة كاملة ونصفها وهذه النتيجة تناقض  
الفكرة الأولى السابق ذكرها .

س <sup>٤</sup>	س <sup>٣</sup>	س <sup>٢</sup>	س <sup>١</sup>
ص <sup>٤</sup>	ص <sup>٣</sup>	ص <sup>٢</sup>	ص <sup>١</sup>
ب <sup>٤</sup>	ب <sup>٣</sup>	ب <sup>٢</sup>	ب <sup>١</sup>

## الفصل السادس

### أنبادوقليس

ولد أنبادوقليس بمدينة أجراكاس بجنوب صقلية ، والغالب أنه ولد حول عام ٤٩٠ وتوفي حول ٤٣٠ ق . م . ويرى أرسطو أن أنكساجوراس قد ولد قبله ولكنه لم يكتب إلا بعده (١) .

وكان جده المسمى أيضاً أنبادوقليس من أبطال سباق الأولمبياد الواحد والسبعين أى حول عام ٤٩٦ ق . م . وهذا يدل على أنه ولد لأسرة ثرية حيث كان سباق العربات الذى فاز فيه والسفر من صقلية إلى بلاد اليونان أمراً عسيراً على أكثر الناس (٢) .

وقد اعتقد فى نفسه قدرة تفوق الطبيعة بل ادعى الألوهية . وفى ذلك يقول : لقد أتيتكم كاله خالد مبجل من الجميع كما تقتضى طبيعتى ، جئتكم متوجاً بأكاليل الغار ..... وقد اصطف لتحتى الرجال والنساء ، وكلما مررت بإحدى المدن يتبعنى آلاف من الناس يسألوننى عن طريق الخلاص ، البعض يطالبنى باتيان المعجزات والآخرون ممن يقامون شتى الأمراض يسألوننى الشفاء (٣) .

ووصفه لنفسه بأنه إله خالد تحرر من الموت إلى الأبد يعنى أنه قد خلاص من عجلة الميلاد والتناسخ التى يخضع لها غيره من البشر . بل يذكر أنواع الحياة السابقة التى عاشها نفسه .. أثناء التناسخ فيقول بأنه وجد أولاً فى غلام وفنأة وشجرة وطائرة وسمكة أى أنه قد طاف فى أنواع مختلفة من الحياة ، وهذا يؤكد تأثيره بالنحلة الأورفية التى تأثر بها الفيثاغوريون الأوائل . بل يرى بعض المؤرخين أنه كان من أتباع المدرسة الفيثاغورية التى اتخذت كروتونا

(١) Arist., Met., A. 3. 984a 11.

(٢) J. Zafiropulo, Empedocle d'Agigente, p. 25-26. Paris les belles Lettres. 1953

(٣) fr. 112. Purifications. Zafiropulo, ibid., p. 288.

مركزها . وقد طاف أنبادوقليس ببلاد اليونان مبشرا برسالته كني ، ووزع أملاكه على الشعب ، وقد اشتهر بالخطابة وتعلمذ عليه كثيرون مثل كوراكس Corax وتيزياس Tisias ، وجورجياس Gorgias السفسطائي الشهير .

وقد ألهه الناس بعد موته الذى تحوطه الأساطير ، ويقال إنه بعد اجتماع له مع أصدقائه اختفى تماماً وظهر ضوء فى السماء ثم قذف بركان اتنا بنعليه البرنزيين .

أما عن كتاباته ، فقد نسب له المؤرخون عدداً كبيراً من المؤلفات ضاع معظمه ولم يبق سوى شذرات مختلفة من قصيدتين طويلتين إحداهما فى طبيعة الأشياء وصل طولها إلى أثنى بيت من الشعر والأخرى فى التطهير Katharmoi وقد وجد المؤرخون مشكلة حاولوا الوصول إلى حل لها بعدما لاحظوه من تعارض واضح بين طابع هاتين القصيدتين ، إذ تسود إحداهما النظرة العلمية الخالصة التى تمثل استمراراً للفلسفة الإيونية وتسود الثانية الروح الدينية التى تعد استمراراً للصوفية الفيثاغورية .

ولكن على العكس من ذلك يرى البعض أننا لكى نفهم وحدة فكر انبادوقليس . ينبغى أن نبدأ بقصيدته فى التطهير ثم نفسر قصيدته فى الطبيعة على ضوءها ، فنجد أن هناك نوعاً من التوازى بين تفسيره للنفس وأصلها الإلهى وبين تفسيره لطبيعة الكون وحقيقته الأصلية الإلهية . (١) والواقع أن كلا القصيدتين مكمل للآخر .

نظريته الطبيعية :

لقد بدأ انبادوقليس تفسيره للطبيعة على نحو ما فسر القمايون الفيثاغورى طبيعة الجسم الحى بواسطة زوج من الأضداد المعروفة وهى الحار والبارد والخاف والرطب ، فقال انبادوقليس بالعناصر الأربعة النار والهواء والأرض والماء .

والهواء يسميه أثير<sup>١</sup>، وهو يتصور هذه العناصر تصوراً يخلف عليها صفة الحياة والالوهية ويسميا بأسماء الالهة، فزيوس Zeus الساطع رمز للنار، وهيرا Hera حاملة الحياة ترمز للأرض وأيدونيوس Aidoneus رمز للهواء أو الأثير ونستيس Nestis التي فاضت دموعها فتكونت ينابيع الرطوبة للمخلوقات<sup>(١)</sup>.

وقد أنكر انبادوقليس امكانية تحول هذه العناصر إلى بعضها كما ذهب سابقوه الذين قالوا بمبدأ واحد للموجودات، بل اكتفى في تفسيره للموجودات الطبيعية التي تتكون من هذه العناصر بنسب مختلفة بواسطة العمليتين الآليتين الانضمام والانفصال، ولقد اضطر إلى القول بهذه النظرية ليتلافى نقد الفلسفة الاليلية لفكرة خلق شيء جديد لم يكن موجوداً من قبل وهى الفكرة التي تلخص في العبارة: لاشيء من العدم، Ex Nihilo Nihil، فافترض كثرة أصلية ولم يقل بوحدة اشتقت منها الكثرة ووصف هذه العناصر بأنها قديمة وخالدة ولذلك فلا يمكن أن نصف أى موجود من موجودات الطبيعة بأنه مخلق أو يفسد بل يقال أن هناك امتزاج وانفصال لما سبق امتزاجه، يقول:

« ليس هناك خلق Physis لأى موجود من الموجودات الفاسدة كما لا يرجد لها نهاية بالموت، بل هو مجرد امتزاج Mixture، لهذه الحلول الأربعة ».

وقد سمي انبادوقليس هذه العناصر الأربعة بالحلول الأربعة Racines, Roots, Rhizomata واعتبرها متساوية في الألوهية والقيمة والحلود، وإن كان أرسطو قد اعتبره يقدم النار على غيرها من العناصر الأخرى وخاصة عندما يتحدث عن الأحياء<sup>(٢)</sup>.

أما عن الامتزاج والانفصال في هذه العناصر الأربعة فهو يحدث بفعل قوتين الهيئتين، الحب الذي يجمع والكراهية التي تفرق.

(١) شفرة رقم ٦. فجر الفلسفة اليونانية ص ١٦٦

(2) Arist., Met. 985a 31. cf. Burnet. E.G.P. p. 228-231.

وهما يتخللان جميع الأشياء ويحركها ، الأمر الذى يفضى إلى القول بأن انباد وقليس قد كان أول من قال بفكرة نفس كونية هى علة حركة الكون كما سوف يقول أفلاطون فيما بعد . على أن هابن القوتين يشتركان مع العناصر الاربعة الأخرى فى جميع الصفات فهى فى مستوى الالوهية والخلود والقيمة أى أن المبادئ الالهية عنده ست أربعة جنسية Dieux-racines واثنان قوى Dieux-forces وتتغلب إحدى القوتين على الأخرى ففسود العالم فى دورات مستمرة هى التى يسميها بالعود الأبدى Le Retour eternal فحين يسود الحب تندمج كل العناصر فى كرة متماسكة يسميها بالكروى Sphairos وتكون أشبه شئ بالواحد البارمينيدى ، أما الكراهية فتتبع وتتكش فى أطراف هذه الكرة وهو يمثل عنده الصورة الكامنة للالوهية ويصفه بقوله :

« تَماسك الكرة داخل ثوب الائتلاف Harmonia ، كروية مستديرة مبهجة بوحدتها الدائرية » (١) .

ولكن تقضى سنة الكون وحكم الزمان والضرورة ، التى يرمز لها جميعاً انبادوقليس بفكرة القسم العظيم Le Grand serment, broad Oath أن تتدخل الكراهية لتطالب حقوقها فتقضى على سعادة الكروى وتماسكه ويتصدى لها الحب فتنشأ جميع موجودات هذا العالم ، وعندما تتغلب الكراهية تماماً تنفصل العناصر عن بعضها تماماً ولا توجد موجودات هذا العالم ولكن تعود الدورة مرة أخرى فيتغلغل الحب ليعود الكروى مرة أخرى وتندمج فيه جميع الأشياء .

وكذلك تتوالى على الكون أدوار أربعة ، تسود فى اثنين منهم الحب والكراهية ، أما فى الدورين المتوسطين فتوجد فيهما الكائنات التى توجد وتنفى .

وقدم انباد وقليس تفسيراً لتكوين هذا العالم بواسطة فعل الكراهية ، وكان أول

العناصر انفصلا هو الهواء الذي أحاط بنصف سطح الكرة الأرضية Hemisphere ثم انفصلت النار وملأت النصف الآخر من سطح الأرض .

غير أن تككل النار في قبة السماء أحدث اختلالا في التوازن تبعته حركة هي سبب تعاقب الليل والنهار وفي الوقت نفسه هي علة لثبات الأرض في مكانها . ويفسر أرسطو سبب هذا الثبات بتشبيهه لكوب من الماء معلق بطرف خيط يدور بسرعة كبيرة فتمنع الحركة السريعة الماء من السقوط . (١) .

نظرياته في علم الحياة :

وقد اشتهر أنبادوقليس بالطب وتوصل في علم الحياة إلى نظريات تقرب كثيرا من النظريات الحديثة في تركيب الكائنات الحية والبيئة ونظرية بقاء الأصلح .

فقد افترض أنبادوقليس أن أعضاء الحيوانات قد تكونت بالمصادفة ثم تكونت منها تركيبات غير منتظمة ، فرعوس بغير رقاب ، وأذرع منفصلة لا أكتاف لها ، ثم تكونت من هذه الأعضاء مخلوقات عجيبة ، فرعوس بشر لأجسام ثيران والعكس ، ومخلوقات فيها طبيعة الانثى ممتزجة بطبيعة الذكر ، وهكذا .... إلى أن ظهرت الحيوانات القابلة للبقاء ، وتميزت الأنواع وانفصلت عن بعضها وتحددت بفعل الكراهية التي تغلب على هذا العالم ، ثم ظلت تتناسل على النحو الذي هي موجودة عليه . (٢) .

وقد وجه أرسطو نقده لهذه النظرية التي تجعل للمصادفة تأثيرا كبيرا في تكوين موجودات العالم الطبيعي الذي تظهر فيه الغائية بوضوح . (٣) .

واهتم أنبادوقليس بوظائف الأعضاء في الحيوانات المختلفة ، وقدم نظريات كان لها تأثير كبير فيما بعد خاصة عند أفلاطون .

(١) Arist., De Caelo. B1., 284a 24 .

(٢) شذرات ٥٧-٦١ ، فجر الفلسفة اليونانية .

(٣) Burnet, E.G.P. p. 243. Arist. Phys., B. 8. 198b.

. وقد ذهب انبادوقليس إلى أن سطح الجسم تغطيه مسام كثيرة تتقبل اشعاعات تصدر من المحسوسات وعندما تنفذ الاشعاعات إلى الأعضاء الحاسة فإنها تلتقي بمادة مشابهة لها في العضو الحاس ، ولهذا فقد عرف عنه قوله أن الشبيه يدرك الشبيه ، وقد اهتم بتفسير الاحساسات المختلفة وخاصة حاسة البصر ، فذهب إلى أن العين تتركب من النار والماء ، ويعزل النار عن الماء غشاء رقيق يتنفذ من خلاله النار إلى موضوعات الرؤية كما يتنفذ الضوء من المصباح . وقد ذهب إلى أن الدم هو العامل الأساسي في الإدراك والمعرفة لأن العناصر الأربعة تكون ممتزجة فيها بنسب متساوية ، ولأنه يصل إلى القلب وهو مركز الاحساس والمعرفة وليس المخ كما ذهب القمايون ومدرسته الطبية .



## الفصل السابع

### أنكساجوراس

يرجح المؤرخ أبولودورس Apollodoros أن أنكساجوراس قد ولد بين عامي ٤٩٦ و ٥٠٠ ق. م. وأنه عاش حتى سن الثانية والسبعين وتوفي في نفس العام الذي ولد فيه أفلاطون أي حول عام ٤٢٧ ق. م (١). ومدينته الأصلية هي كلازومين Klazomenai، ولكنه قدم مذهبه الفلسفي في أثينا فكان أول من أدخل الفلسفة إلى هذه المدينة.

ولقد تتلمذ عليه بريكليز طاغية أثينا فتعلم منه العلم الطبيعي والخطابة على حد قول أفلاطون (٢) لكنه حوكم أثناء حكم بريكليز ووجهت له تهمة الاتحاد والاتصال بالفرس فحكم عليه بالسجن غير أنه خرج وأبعد إلى مدينة لمبساكوس Lampsakos حيث بقى إلى آخر حياته يبحث في الفلسفة الطبيعية ويعلم في المدرسة التي أنشأها.

أما عن اتهامه بالاتحاد فيروى أفلاطون أنه قال ان الشمس جبر ملتهب وأن القمر قد انفصل عن الأرض أما عن اتهامه في الاتصال بالفرس فيثبت من أنه كان يعمل بجيش الفرس لأن مدينة كلازومين وقعت تحت سيطرتهم. وقد ألف أنكساجوراس كتاباً واحداً في الطبيعة بقيت منه شذرات وكان يباع في أثينا بدرارخة واحدة.

مذهبه في الطبيعة :

حاول أنكساجوراس أن يوفق بين مبادئ بارميندس العقلية وبين الواقع المحسوس فبحث عن تفسير للظواهر المحسوسة لا يؤدي إلى القول بأن الوجود ينشأ عن اللاوجود متبعاً في ذلك قول انبادوقليس ليس في الطبيعة تولدا

(١) J. Burnet, E.G.P. p. 251.

(٢) Plut., Phaedrus 270g.

لما لم يكن موجودا من قبل ولا فناء لما هو كائن ، وإنما مجرد انضمام وانفصال لما هو موجود . »

فأى جسم مادی فی الطبيعة إذا جزء إلى أجزاء لا متناهية يظل دائما محتفظا بنفس مادته ، فالشجرة مثلا إذا قسمت جزئين يظلان من الشجر أيضا وإذا استمرت القسمة إلى ما لا نهاية فإن جميع الأجزاء تظل دائما من الشجر . ومعنى هذا أننا لن نصل إلى نقطة معينة تنقسم الشجرة فيها إلى أجزاء من الماء والهواء والتراب والنار كما قال انباده وقليلس . وهذا هو معنى قوله « كيف ينشأ الشعر مما ليس شعرأ أو اللحم مما ليس لحما ؟ » (١)

وقد رأى انكساجوراس أن نظرية انباده وقليلس في العناصر الأربعة لا تصلح مبادئ لأنها لا تفسر الكيفيات المختلفة اللامتناهية في الأشياء . وذهب إلى أن أى جسم مادی يتركب من أجزاء متشابهة لا تختلف من بعضها مهما استمرت القسمة إلى ما لا نهاية .

ولكن على الرغم من امكانية القسمة اللانهائية في الأجسام يفترض انكساجوراس وجود أجزاء في غاية الصغر لا يمكن أن تنقسم إلى أجزاء أصغر وهي أشبه بالذرات ويسميا بالبذور ، وتحتوى هذه البذور على جميع الكيفيات الممكنة وهي لا متناهية الصغر لا متناهية العدد وغير مدركة بالاحساس بل تتصور بالعقل فقط .

وقد سماها أرسطو بالمتشابهات لأنها تتساوى من حيث احتوائها على جميع الكيفيات لذلك يقول انكساجوراس أن في كل شيء جزء من كل شيء . »

ولكن على الرغم من أن في كل شيء جزء من كل شيء إلا أن الأشياء تتميز عن بعضها بحسب تغلب بعض الكيفيات في الجزئيات المتشابهة ، يقول : « كل شيء من الأشياء يشبه وكان يشبه تلك الأشياء التي يحتويها أكثر من غيرها » (٢) وقد كانت البذور في البداية مختلطة ببعضها في مزيج أولى أطلق

(١) شذرة ١٠ ص ١٩٤ فجر الفلسفة اليونانية .

(٢) شذرة ١٢ ص ١٩٥ نفس المرجع .

عليه انكساجوراس اسم « بانسبرميا » وهو لا نهائى أشبه بالهواء عند انكسيمينيس ولا شئ يحمله ولا شئ خارجة .

ولكى يتحرك هذا المزيج يحتاج إلى قوة محركة هي عند انكساجوراس قوة عاقلة ونيس ووجدانية كالحب والكراهية ، هي العقل .

« والعقل يدرك جميع الأشياء التي امتزجت وانفصلت وانقسمت ، والعقل هو الذى بث النظام فى جميع الأشياء التي كانت والتي توجد الآن والتي سوف تكون ، وكذلك هذه الحركة التي تدور بمقتضاها الشمس والقمر والنجوم والهواء والأثير المنفصلين عنها . » (١)

وأحدث العقل فى هذا المزيج حركة دائرية أخذت تتسع وتنشر فتميزت الأشياء عن بعضها غير أن هذا العقل ليس خالصاً تماماً من المادة مثله مثل لوغوس هرقليطس ، هو مادة لطيفة جداً ، ولذلك فهو يؤثر فى المزيج بحركة آلية ، بواسطتها يفصل الحار والخاف إلى الخارج . أما الرطب والبارد فيتجهان إلى المركز ، وقد فرق انكساجوراس بين الهواء وبين الأثير الملتب ، وفسر تكوين السحب بأنها تتكون من الهواء ومنها تصدر المياه ثم بالتكثيف توجد الأرض ومن الأرض تتكون الأجرام السماوية .

ويمكن أن نلاحظ أن العناصر الأربعة لم تعد عنده مبادئ أولية بل أمزجة من المبادئ تدخل كواسطة فى تكوين الظواهر الطبيعية .

ويصف انكساجوراس العقل بأنه أثار الحركة فى المزيج وميز بين الأشياء ولكنه انفصل بعد ذلك عن جميع الأشياء التي تحركت . لأنه غير ممتزج بغيره ومكتف بذاته ، ولم يرض أرسطو عن هذا العقل الذى تحدث عنه انكساجوراس فوصفه بأنه أشبه بالآلة *Deux ex machina* (٢) فتأثيره آلى ولا يفسر الغائبية المشاهدة فى الطبيعة ، فهو أشبه بالآلة التي تظهر فجأة على المسرح لتحل المشكلة فى المسرحية اليونانية .

(١) شفرة ١٢ نفس المرجع .

(٢) Arist., Met., A. 4, 984a 18.

ويتفق معه في هذا النقد أفلاطون الذى جعل سقراط يفتبط في محاوره فيدون بهذا العقل ولكن رجاءه فيه ما لبث أن خاب بعدما ظهر له أن انكساجوراس يفسر كل شيء بواسطة العلل المادية (١). ولقد أكد بلوتارخ هذا المنهج العلمى التجريبي عند انكساجوراس حين روى عنه رواية مشهورة [تتلخص في أنه قد أحضر لبريكليز جدى ليس له سوى قرن واحد في رأسه ورأى أحد العرافين أنها إشارة انتصار حزب بريكليز وانفراده بالحكم أما انكساجوراس فقد فسر هذه الظاهرة بشنوذ في تكوين مخ الجدى . ولقد أثار انكساجوراس دهشة مواطنيه عند تفسيره للنيزك الذى وقع في ايجوس بوتاموس بأنها ظاهرة جوية لا تترتب عليها أى تنبوءات غيبية ، ولعله استند على هذه الظاهرة عندما قال إن الشمس حجر ملتهب .

---

(١) Plat. Phed. 97b.

## الفصل الثامن

### الفلسفة الذرية Atomistes

يعد لوقيبوس Leukippos الملطي أول من قال بفرض الذرة في اليونان ، وقد هاجر إلى مدينة ايليا وتأثر بفلسفة بارمنيدس واتباعه ، لكن بقيت فلسفته على الرغم من ذلك بعيدة جدا عن التأثير بالنزعة الصوفية التي تميز الفلسفة الإبطالية ، وكان تأثيرها بالطابع العلمى للفلسفة الأيونية أوضح .

ويذكر له كتاب كان عنوانه نظام العالم الأكبر ولكنه فقد . ولما كانت المعلومات الخاصة بلوقيبوس ناقصة فقد عرفت نظرية الذرة مفصلة عند لاحقه ديمقريطس Democritus ( ٤٦٠ - ٣٦٠ ق . م ) الذى يعد من أكثر القدماء اتساعاً في ثقافته وإلمامه بعلوم عصره وكان مواطناً لمدينة ابديرا الواقعة في إقليم تراقيا .

وقد بذل ديمقريطس جميع ثروته على رحلاته الكثيرة من أجل المعرفة والعلم ، فوصل إلى الهند وزار مصر ، ويقول إنه حين وفد إلى أثينا لم يعرفه فيها أحد ، فرجع إلى مدينته التي كرمته وعاش فيها ما يقرب من مائة عام وعرف عنه ديله للسخرية ومزاجه المرح .

وقد تأثر أفلاطون ببعض آراء ديمقريطس في محاورته تياوس غير أنه لم يذكر اسمه على الإطلاق ، أما أرسطو فلم يكن يذكره إلا بفرض النقد، وقد فقد أغلب مؤلفات ديمقريطس ولم يبق منها إلا مقتطفات يدور أكثرها حول الأخلاق .

#### النظرية الطبيعية :

أخذ لوقيبوس بما تظهره التجربة الحسية من وجود ذرات صغيرة متعلقة بالهواء ، ومن أن الضوء ينفذ من خلال الزجاج ، وأن الماء وبعض السوائل تنفذ من الطوب ، وأخذ من جهة أخرى بمنطق الإليين ، بأن الوجود لا ينشأ

عن اللا وجود كما أن الوجود لا يمكن أن يصير إلى اللاوجود ، وانتهى من كل ذلك إلى افتراض أن الوجود ليس واحداً كما قال بارمنيدس بل منقسماً إلى ذرات لا نهائية العدد لها جميع خصائص الوجود البارمنيدى من حيث الصلابة والخلود ، ولكنها تنفصل عن بعضها وتتحرك في خلاء ، وتجمعها يحدث كون الظواهر المشاهدة وانفصالها يحدث فسادها .

وقد اتفق معه ديمقريطس في هذه الآراء وعبر عن هذه النظرية بقوله إن الحقيقة تنقسم إلى ما يسميه بالوجود يعنى الذرات واللاوجود أو الخلاء .

أما عن صفات الذرات فتعرف من تسميتها باللامنقسمات *Atoms* *indivisibles* . أى أنها أجسام صلبة جميعها من جوهر واحد ولا يصيبها أى تغير كفى وهى أيضاً فى غاية الصغر بحيث أنها لا ترى بالعين المجردة . وعدد هذه الذرات لا محدود، وكذلك الخلاء الذى تتحرك فيه لا نهائى . وعدا صلابتها التى لا يمكن معها الانقسام يصفها ديمقريطس بخصائص أخرى هندسية إذ يمكن تحديدها من ثلاث جهات هى الشكل ، *figure* ، فمن المثلث والمربع والكروى وتختلف فى الشكل كاختلاف الحروف *A* و *N* مثلاً . وتختلف عن بعضها من حيث الوضع *position* مثل  $H\alpha$  و  $H\beta$  ، كما يختلف ترتيبها أيضاً ، مثل  $AN$  و  $NA$  وتتحرك هذه الذرات حركة مستمرة فى جميع الاتجاهات ، أى ليس لها اتجاه واحد ولا تسقط إلى أسفل ، وهذا هو معنى وصف ديمقريطس لها بأنها ليس لها وزن .

وكانت الذرات منتشرة فى الخلاء اللانهائى منذ البداية ثم ولدت عوالم لانهاية لها بواسطة حركة الدوامة *Tourbillon* فتجمعت الذرات المتشابهة ببعضها وتكونت الموجودات فى هذه العوالم .

وقد استبعد ديمقريطس ، كل المحركات التى افترضها غيره من الفلاسفة مثل انابودوقليس وانكساجوراس ، ووصف ديمقريطس هذه الذرات بأنها تتحرك بذاتها حركة تلقائية ، ولما كان أرسطو لا يرضى عن فكرة هذه الحركة التلقائية لأن ديمقريطس لم يحدد لها اتجاهاً أو غاية فقد وصفها بأنها حركة تسير بالمصادفة ، لكن الشذرة الوحيدة التى بقيت من لوقيبوس فيها

استبعاد واضح للمصادفة ، حيث يقول لوقيبوس في هذه الشئرة التي تمثل أيضاً رأى ديمقريطس : « لاشيء يحدث للاشياء ، ولكن يصدر كل شيء عن سبب وبالضرورة . »

ومعنى الضرورة هنا يفيد الارتباط الضروري أو الحتمية الطبيعية مما يقترب من فكرة القانون الطبيعي ، وكذلك نجد أن الذرات قد اقتربت من فكرة المادة الأولية التي افترضها الفلاسفة الملطية ، وأصبحت الذرات أيضاً تنفيذ معنى الطبيعة . أى مبدأ الموجودات ، ولذلك يذكر سمبلقيوس أن ديمقريطس قد سعى الذرات بالطبيعة (١) .

وقدم ديمقريطس نظريات في تفسير الكون ووصف الأرض بأنها تشبه جسماً اسطوانياً يحيطه غشاء أرق يكون السماء ، وقال بعدد لا نهائى من العوالم الأخرى تسكنها أحياء مختلفة الأشكال ، لأن ذرات النفس أدق أنواع الذرات ، وتشبه النار وتسرى في جميع الموجودات ، ولكنه لم يقل بوجود عناية إلهية بل كل شيء يسير بحتمية القانون الطبيعي .

وقد اتسعت معرفة ديمقريطس بعلوم عصره وقدم نظريات في تفسير الآثار الحوية المختلفة وعن الأحياء والنباتات المختلفة .

#### نظرية المعرفة :

كان انبادوقليس هو أول من وضع نظرية في الاحساس فقال بأن الاحساس ينتج من أن العنصر في الشيء المدرك يرسل اشعاعاً يتصل بالعنصر المشابه في حاسة الانسان ، وكذلك قال لوقيبوس إن الذرات ترسل اشعاعات تؤثر على النفس فيحدث الإدراك .

ويروى ثيوفراسطس أن ديمقريطس قد عدل في نظرية لوقيبوس في الاحساس فقال إن الاشعاعات تتأثر بالهواء ، ولذلك تضعف كلما بعدنا عن عن المدرك الحسى ، وإلا فقد كنا نرى النملة حتى لو كانت في السماء .

(١) Kathleen Freeman, Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers. Oxford 1948. p. 107. fr. 168. Diels.

وخلاصة رأى ديمقريطس في المعرفة أن النفس موزعة في الإنسان فبعض ذراتها يسرى في الجسم كله ليتقبل الاحساسات وبعض ذراتها الأدق توجد في الصدر فتكون سبب القدرة على التفكير ، ويتم الاحساس والتفكير بفضل تأثير الذرات الصادرة من الأشياء على مواقع الحس والفكر .

وأهم الحواس هي حاسة اللمس ، فالذوق مثلاً يحدث من تلامس اللسان بالطعوم المختلفة غير أن حالة الجسم العامة تؤثر في طبيعة الاحساس ، فالشيء الواحد كما يقول مثلاً قد يحدث احساسات مختلفة بحسب حالة الأشخاص الذين يتقبلون الاحساسات المختلفة .

وقد فرق ديمقريطس بين صفات حقيقية أو موضوعية موجودة بالطبيعة وصفات ثانوية موجودة بالعرف لأنها لا توجد إلا في إحساس الانسان مثل الطعم والصوت أو اللون أو الرائحة ، أما الصفات الحقيقية للأشياء فهي الصفات التي ذكرها للذرات مثل الشكل والحجم والوضع والترتيب .

#### الأخلاق :

وقد اشتهر ديمقريطس بين القدماء بحكته الأخلاقية ، ومن المشهور قوله إن أثينا لها ثلاث مواهب للحكمة ، حسن التفكير وحسن الكلام واتقان العمل . ومنها قوله أنني أقدر معرفتي بأسباب الأشياء أكثر من امتلاك دولة الفرس بأكملها .

ورأيه في السعادة أنها أمر يتعلق بالنفس المترنة وذهب أيضاً إلى أن الطبيعة قد علمت الانسان أشياء كثيرة ، فالانسان يتعلم من الطيور كيف تغنى وكيف تبنى أعشاشها ، وقد اضطر الانسان أن يتعاون مع غيره حتى يمكن أن يكتفى حاجاته المختلفة ومن ثم كان المجتمع ضروريا بالنسبة للانسان .



# الباب الثاني

## الفلسفة الأخلاقية

السفسطائيون وسقراط وأفلاطون



## الفصل الأول

### السفسطائيون

كانت الفلسفة الطبيعية السابقة على سقراط ثمرة للأزمة الفكرية التي تعرض لها فلاسفة القرن السادس ق . م . الذين حاولوا تفسير عالم الطبيعة الذي كان يبدو لهم غير ذي نظام ولا استقرار . أما العالم الإنساني فقد كانت قوة العادات والتقاليد تجعله في نظرهم أكثر استقراراً وأشد تماسكاً غير أن هذا الاستقرار والتماسك في العالم الإنساني بدأ يتعرض لهزة عنيفة منذ النصف الثاني من القرن الخامس ق . م . نتيجة لتغير الظروف الاجتماعية والسياسية التي سادت أثينا آنئذ ، فانتقلت مشكلة الفكر اليوناني من عالم الطبيعة إلى عالم الإنسان وعاد اليونان يتساءلون : أين الحقيقة الثابتة في هذا العالم الإنساني السريع التغير ؟

ولعل عصر السفسطائيين هذا كان يمثل حال أوروبا في القرن الثامن عشر . فقد تغيرت معالم الحياة الأوروبية بعد الثورة الصناعية ونتجت عن ذلك مشكلات ظلت تشغل فلاسفة ذلك العصر المعروفين بفلاسفة التنوير Aufklärung . وكان أهم العوامل السياسية التي دفعت بهذا الاتجاه الإنساني الجديد إلى الفلسفة في أثينا هو انتصار الديمقراطية ، ثم تحول حكمها إلى امبراطورية كبرى بعد انتصاراتها المهيمنة على الفرس ( \* )

وقد ترتب على هذا الاتساع السياسي توسع في التجارة وازدهار في الصناعة كان بدوره باعثاً على التخصص العلمي . وعلى استعمال مناهج البحث العقلي ، والاعتماد على الملاحظات والتجارب في كثير من أبواب المعرفة الإنسانية .

---

(هـ) انتصر الحزب الديمقراطي بعد موقعة سلاميس البحرية بفضل قوة الأسطول الذي اعتمد عليه تيمستوكليس . وقد استخدم هذا الأسطول في التوسع الاستعماري المرتبط بانتشار التجارة ، ولكن زيادة التوسع انتهت بالامبراطورية الاثينية إلى التدهور في نهاية القرن الخامس ، خاصة بعدما اشتبكت أثينا في حروب مع المدن الأخرى ذات النظم الارستقراطية مثل اسبرطة .

فقد نبغ في الفلك مثلاً ميتون ٤٣٢ ق . م . مصحح النتيجة الانيكية  
وابقراط الخيوس في الرياضة، أما في التاريخ فقد ظهر هيرودوت وتينوكيدس .  
وكان لهذه النهضة العلمية أكبر الأثر في الفلسفة ، إذ بدأت تستخدم هذا  
الأسلوب العقل التحليل في دراستها للانسان والمجتمع ، وتعرضت القيم  
الأخلاقية والقوانين السياسية لموجة من النقد المر والصراع العنيف أدى  
بالانسان إلى أن يعيد النظر في أفكاره وفي قيمه الأخلاقية بل لقد امتد النقد  
إلى الدولة ذاتها وإلى قوانينها ، ما هو سبيل الفرد إلى اصلاح نفسه وصلاح  
دولته ؟

ولقد بلغت هذه المشكلة أوجها في فلسفة السفسطائيين ومعاصرهم  
سقراط ، أولئك الذين أنزلوا جميعا الفلسفة من السماء إلى الأرض وجعلوا  
نقطة البداية في كل بحوثهم هي الانسان . وكانت فكرة القانون الإنساني  
هي أكثر الأفكار تعرضاً لموجة النقد التي سادت المجتمع ، إذ ظهر  
للناس نسبيته بعد القلاقل والتطورات السياسية العنيفة التي سادت المجتمع  
الاثيني منذ القرن الخامس ق . م . بوجه خاص . فالقوانين الطبيعية ، هي  
دائماً — سواء كانت في اليونان أم في مصر أم في فارس — النار تحرق حيثما كانت  
وفي أى وقت وفقاً لقانون واحد لا يتغير ، وكذلك تشرق الشمس  
وتغيب بنظام ثابت لا يتغير ، ولكن هناك عشرات ومئات العادات المختلفة  
في الزواج والميراث والعبادات والسلوك الأخلاق ، ولا يمكن أن يكون شيء  
من هذه الأمور الانسانية ثابتاً بمثل ثبات ظواهر الطبيعة ونظامها ، وقد قدم  
المؤرخ هيرودوت أمثلة لتوضيح هذه النسبية في ظواهر الحياة الاجتماعية عند  
الانسان ، فقد روى عن الملك قمبيز أنه كان يضحك على عادات غيره من  
الشعوب كأن عاداته وتقاليده أقل اصطناعاً من غيرها ، يقول هيرودوت  
أيضاً ، إذا خبرنا الناس وطلبنا منهم اختيار أحسن العادات فسوف يختار كل  
قوم عادات أنفسهم .

ومن الجائز أن يكون هيرودوت قد تأثر بفلسفة بروتاجوراس واتصل  
به في مدينة ثوري Thourioi التي كان يشرع قوانينها ، إذ يعد بروتاجوراس  
أكبر دعاة المذهب النسبي في الأخلاق والسياسة .

ولا يمكن على العموم تعريف حركة السفطائيين على أنهم أتباع مدرسة فلسفية واحدة ، وإنما كانوا في الواقع ثمرة للحياة الديمقراطية التي اعتمدت على النقاش والخطابة والجدل السياسي .

وكان هؤلاء السفطائيون هم معلمى الناس هذه الأسلحة التي ينتصرون بها في المجالس الشعبية وقد ازدادت أهميتهم بازدياد الصراع السياسي الذي ظهر على مسرح الحياة خاصة بعدما بدأت الحروب البلوبونيزية تهز أركان أثينا وتهدد حكومتها الديمقراطية . ولذلك لا يمكن أيضاً أن نحدد موقفاً واحداً لجميع السفطائيين لأن بعضهم كان يناصر الديمقراطية وبعضهم يناصر الارستقراطية فكانوا في الواقع على حد قول فرنزيجر (١) أداة استخدمت في هذا الصراع من كلا الجانبين .

ولقد عاب سقراط وأفلاطون على هؤلاء السفطائيين تعليمهم الناس الفلسفة والخطابة في مقابل أجر يتقاضونه ، واتهمهم بأنهم قد أخرجوا العلم عن دائرة الأسرار المقدسة فأذاعوه على الجمهور بغير استثناء وقدموه بلا شروط لكل من أعطاهم أجراً .

والواقع أنهم كانوا يوفون بحاجة تلك الطبقة الجديدة من أغنياء التجارة والتي كانت على استعداد لدفع ثرواتها في سبيل تقديم مفهوم جديد للإنسان ومثل جديدة في الحياة الاجتماعية والسياسية وتعارض باديولوجيتها المثل القديمة لطبقة النبلاء .

ويعد بروتاجوراس من أعظم هؤلاء السفطائيين الذين تركوا كتابات شرحوا فيها مذاهبهم ، .

### بروتاجوراس

كان بروتاجوراس مواطناً لمدينة أبديرا مدينة ديمقريطس وقد ازدهر حول عام ٤٤ ق . م .

ولقد عنى بروتاجوراس بالمشكلة الرئيسية في عصره وهي التي يمكن التعبير عنها بالسؤال الآتي : « هل القوانين الانسانية مفروضة بالطبيعة أم هي

(١) W. Jagger, Paideia, Oxford 1939, Vol. I, p. 320-324.

مواضعات ترجع إلى اتفاق الانسان ؟ وذهب بروتاجوراس إلى أن مصدر القانون هو اتفاق الناس ومواضعاتهم ، كما وضح أثر الانسان في اختراع الفنون المختلفة التي يسيطر بها على الطبيعة وفي وضع القوانين المنظمة لحياته الأخلاقية والسياسية .

وانتهى من كل ذلك إلى التمييز بين آثار الفن الانساني وظواهر الطبيعة ولما كانت القوانين والعادات الانسانية مصدرها المواضعات والاتفاق الانساني فقد ظهر له أنها مختلفة باختلاف الزمان والمكان أى أنها نسبية . وقد لخص بروتاجوراس مذهبه النسبي في عبارته المشهورة :

« الانسان هو مقياس كل شيء ، مقياس وجود الموجود منها ومالا يوجد . » (١)

وقد فسرت نظريته في المعرفة على ضوء هذه العبارة ، ويظهر منها أنه اعتمد على الخبرة الحسية كطريق للمعرفة الإنسانية ، كما أنه انتهى إلى أن الحقيقة ، ليست واحدة ولا مطلقة ، وإنما نسبية تتوقف على قدرة الانسان على الإدراك . وفي تفسير آخر اشاعه معارضوه وعلى رأسهم أفلاطون أن المعرفة تختلف باختلاف قدرة الأفراد على الادراك ومن ثم فقد انتهى إلى الشك في المعرفة .

وقد رأى بروتاجوراس أن الانسان لا يملك بالطبيعة شيئاً من الفضائل ولا يمكنه العلم بها ، ولذلك فهو يحتاج إلى معلم يرشده إليها ويصبره بها . يقول موضحاً هذه الفكرة « إن العدالة ليست ثمرة للطبيعة ولا المصادفة ولكنها تعلم الناس يحوزونها بالممارسة » . (٢)

ويفرق بروتاجوراس بين عيوب طبيعية لا يلام عليها صاحبها وبين عيوب أخلاقية يواخذ عليها الانسان لأنها ناتجة عن عدم التعلم ، ويرى كذلك أنه كما نعلم الطفل في الصغر اللغة والرياضة والموسيقى حتى تم له الثقافة والتأديب

(١) K. Freeman. Ancilla, fr. ١.

(٢) Plat. Prot., ٢٨٠c.

فكذلك الدولة تتولى تربية المواطنين ولا تتركهم يتصرفون كل على هواه ، بل تشرع القوانين لتبين لهم ما يجب أن يعملوه (١) .

والخلاصة أن بروتاجوراس قد انتهى إلى أن أساس الشرائع والقوانين هو اتفاق الناس غير أن هناك اتجاهات أخرى لم تكن بأقل أهمية ظهرت مع فريق فريق آخر من السفسطائيين الذين حاولوا البحث عن أساس أثبت وأقوى ينبغي أن تستمد منه الشرائع الانسانية .

وقد وجدوا ذلك الأساس في الطبيعة ذاتها ، فإذا خالفت التشريعات الإنسانية الطبيعة عدت ظلما وجورا ، وإن اتفقت وإياها فقد سلمت وأنصفت . فالطبيعة التي قلل بروتاجوراس من شأنها قد ارتقت مع فريق من السفسطائيين الطبيعيين ، فأصبحت أساساً لبعثهم في الحياة الأخلاقية والسياسية ويمثل هذا الاتجاه الطبيعي من السفسطائيين انطيفون وهيبياس وبروديقوس . وقد لخص انطيفون المشكلة في كتابه الذي سماه « في الحقيقة » في السؤال الآتي :

« أى القوانين يجب أن يسود ؟ أقوانين الانسان على ما فيها من اصطناع وتغير وتعسف ، تلك القوانين المكتوبة التي وضعها الانسان ، أم القوانين الطبيعية الضرورية التي تسرى على الانسان كما تسرى على الكون بصفة عامة مطلقة (\*) »

(١) Plat. Prot., 324-326.

(\*) سبق البحث في هذه المشكلة بصورة أخرى عندما بدأ التشريع الانساني يصطلم بقوة العادات القديمة والتقاليد الموروثة . وظهرت هذه المشكلة بوجه خاص عند الشاعر المسرحي سوفوكليس . الذي قلم العادات الموروثة على القوانين الوضعية واعتبرها الهية مقدسة لا يحق للانسان التغيير فيها أو التبدل ، ورأى أن العادات أرسخ وأثبت لأننا لانعرف واضمئها ، وهذا الرأي قد ساقه على لسان بطلته انتيجونا حين احتجت على قوانين كرويون المكتوبة بالشرائع الالهية غير المكتوبة . غير أن المشكلة قد تطورت وأخذت وضعا آخر عند السفسطائيين حين بدأ النقاش يدور حول تغير كثير من القوانين الوضعية . فاكفى بروتاجوراس ببيان الأصل الاتفاقى للقوانين ، أما انطيفون وهيبياس وبروديقوس فقد بحثوا عن أساس اثبت تستمد منه القوانين السليمة .

ومن هؤلاء الطبيعيين من استند على القانون الطبيعي ليؤكد حقوق الفرد التي دافعت عنها الديمقراطية ، وقد شوه افلاطون هذا الاتجاه بوصف أنه دعوة للأنانية ، وساقها على لسان كاليكليس وجورجياس اللذين قالاً بمنطق القوة . وقد يكون بعض المتطرفين من السفسطائيين قد بالغوا في هذا الاتجاه .

ولقد فرق انطيفون بين القوانين الوضعية التي فرضها المشرعون ووصفها بأنها قوانين ممكنة . وقوانين الطبيعة وهي القوانين الضرورية ، ذلك لأنها قوانين حتمية تسرى عواقبها بضرورة مطلقة ، فقوانين المدينة ناتجة عن الاتفاق ، أما قوانين الطبيعة فهي التي تصدر عن طبيعة الأشياء وحقيقتها<sup>(١)</sup>.

وكثيرا ما تتعارض عند انطيفون القوانين الوضعية والقانون الطبيعي يقول :

« ذلك أن الشرائع مكتسبة طارئة وقوانين الطبيعة ضرورية لا غنى عنها لأن الشرائع تفرض بالرضا لا بالنمو الطبيعي والأمر في القوانين الطبيعية بالعكس » .

ويستدل انطيفون على حتمية قوانين الطبيعة وضرورتها من ظاهرة الأثر الذي يشبه العقاب الذي يلحق من يخالف الطبيعة ، فيقول :

« إذا اعتدى إنسان على شرائع المدينة ولم يشهده أحد ممن فرض هذه الشرائع نجا من الفضيحة والعقاب ، أما إذا انكشف أمره فانه يقع تحت طائلها ، وليس الأمر كذلك في القوانين الطبيعية ، لأنه إذا خالفها فلن يخف شرها حين يختفى عن الناس ولن يزيد إذا رآه جميع الناس ، ذلك لأن الضرر الذي يصيبه لا يرجع إلى آراء الناس بل إلى حقيقة الحال »<sup>(٢)</sup> .

وينتقد القوانين التي تفرق بين الناس على أساس الأصل أو الجنس فيقول :

« إننا نحترم أولئك الذين ولدوا من بيت عريق ونعجدهم أما الذين لم ينشأوا من أصل نبيل فلا نحترمهم ولا نعجدهم . وفي هذه الحالة لا يتصرف أحدنا بالنسبة لأحدنا الآخر تصرف المتحضرين بل المتبريرين ما دامت الطبيعة قد حبت الناس جميعاً بنفس المواهب من جميع الوجوه سواء أكانوا يونانيين أم متبريرين » .

(١) A. Croiset, Revue des études Grecques, 1917, XXX. Antiphon. pp. 1-9.

(٢) فجر الفلسفة اليونانية ص ٢٩٣ وما بعدها .



والطبيعة عند انطيفون ، هي الحقيقة المادية التي تقابل الاصطناع الخارجى أو القوانين المفروضة من الخارج .

وهذا التعارض بين الطبيعة والقانون أشبه بالتعارض الذى وجده بين المادة وبين الصورة الخارجية ، وكما قدم الطبيعة على الاصطناع قدم المادة فى الموجودات الطبيعية على الصورة أو الشكل الخارجى ، ففسر أرسطو نزعه الطبيعية بأنها نزعة مادية ويروى أنه قال :

«إننا لو دفنا سريرا خشبياً فى الأرض وتركناه يتوالد فان الذى ينشأ عن السرير هو الخشب أى المادة ، وليس سريراً آخر » (١).

ويسير السفسطائى هيباس فى نفس الاتجاه الطبيعى حتى يصل به إلى القمة . فهو يؤكد الفكرة الرئيسية التى كانت توجه الفلسفة الطبيعية الأيونية إذ تعتمد دراسته للأخلاق والسياسة على معرفته بطبيعة الكون والأشياء .

فالطبيعة هي التى يجب أن نحدد معايير السلوك الانسانى . (٢)

وحين زار هيباس مدينة اسبرطة ، راعه ما فى قوانينها من صرامة وقسوة فسخر من القوانين الوضعية ووجه لها مر النقد، وبين كيف أنها تخالف الطبيعة . فالقانون الوضعى يجب أن يخضع لقانون أعلى وأعم هو قانون الطبيعة الذى يحكم الإنسانية جمعاء ، ولا يقتصر على أمة دون أخرى . (٣) يروى عنه أفلاطون قوله :

« اننى أعتقد أنكم أقرباء وجيران ومواطنون وفقاً لقانون الطبيعة . لا بالقانون ( أو بالاتفاق ) ذلك لأن الشبه يقترب من شبيهه بالطبيعة ، أما القانون فانه يستبد بالبشر وكثيراً ما يرغمنا على فعل أمور كثيرة تضاد الطبيعة . » (٤)

(١) Arist., Phys., II, 1, 193a 9-17.

(٢) Mario Untersteiner : The Sophists. 1934, p. 278.

(٣) لقد قدم هيباس واتباعه من الطبيعيين التواء الأولى للفرقة بين قانون الطبيعة وقانون الشعوب التى ظهرت فى القانون الرومانى وفى الفلسفة الرواقية واستمرت حتى الصور الوسطى خاصة عند المشرع هوجو جرويتوس .

(٤) Plat., Prot., 227D.

ويميل بروديقوس إلى اتجاه الطبيعيين ويظهر هذا خاصة في نظرية الألوهية التي ذكرها المؤرخ سكستوس . وخلصتها أن الانسان قد أله الأشياء الطبيعية التي يستفيد منها وبخاصة التي يتناول منها غذاءه . فقد عبد الأسلاف الأقدمون الشمس والقمر والأشجار والنباتات وكل شيء نافع كما عبد قدماء المصريين النيل وعدوه اله . لذلك سمي القدماء الخبز ديمتر والحمير ديونيسوس والماء بوزيدون والنار هيفايستوس وكذلك كل ما هو نافع للانسان (٥) .

وإلى جانب هذه الديانة الطبيعية ، كانت له نظرية في الأخلاق قدمها في شكل اسطورة اختيار هرقل للفضيلة وهي التي ذكرها كسينوفون في مذكراته (١) .

وخلصتها أن هرقل قابل في صدر شبابه امرأتين إحداهما ترمز للفضيلة والأخرى ترمز للردفة ، ودعته كل منهما لسلوك طريقها ، فاختر هرقل طريق الفضيلة على ما فيه من مشاق وتعب .

ويمكن تفسير موقف هرقل هذا بأنه رمز يصور به بروديقوس الطبيعة الانسانية التي يتنازعها الخير والشر ولكنها تهتدى بفطرتها السليمة بالطبيعة إلى مثل هذا الاختيار ، وعلى ذلك تكون الطبيعة هي التي تهتدى إلى الفضيلة وإلى الخير .

غير أن الطبيعة التي انتهت مع هؤلاء السفسطائيين إلى المساواة والاخاء العالمي فإنها قد انتهت من جهة أخرى مع البعض الآخر إلى نوع من الأنانية التي وصلت إلى حد إلغاء كل قانون يحد من حرية الفرد وجعلت قانون القوة وحكم الغاب هو الذي يجب أن يسود وهذا الرأي هو الذي يذكره أفلاطون عن الطبيعيين في محاوره جورجياس وينسبه إلى كاليكليس أحد السياسيين الاوليجاشيين في ذلك الوقت (٢) .

(٥) ديمتريو ديونيسوس وبوزريلون وهيفايستوس أسماء آلهة يونانية .

(١) Xenophon. Mem. II, ١, 20-34.

(٢) Plat., Gorgias. 482-486.

وكذلك نجد أن الطبيعة قد أصبحت قانوناً صادراً عن حقيقة الموجودات  
نابغاً عن ذاتية الإنسان وحقيقته التي لا تنفصل عن حقيقة غيره من الموجودات  
الطبيعية الأخرى .

ولقد كان هؤلاء هم في الواقع امتداداً للفلاسفة اليونانيين الذين كانوا  
أول من حاول تفسير ظواهر الطبيعة .

ولقد امتد تأثير هذا المذهب الطبيعي بعد ذلك عند من عرفوا بصغار  
السقراطيين وعلى رأسهم انتستين الكلبي ، ثم سرى إلى الرواقية من بعدهم .  
أولئك الذين دعوا إلى الاخشاء العالمي والعيش وفقاً للطبيعة ، ونبذوا كل  
ما يتعارض معها من قوانين وضعية فلم يكونوا على هذا الأساس سقراطيين  
بقدر ما كانوا في نزعتهم هذه أتباعاً هؤلاء السفسطائيين الطبيعيين الذين عارضوا  
سقراط فحمل عليهم حملته الكبرى وحارب طبيعتهم بكل ما أوتي من قوة .

تلك الطبيعة التي لم يجد فيها ما كان ينتظره من تدبير وعناية والتي أنزلها  
أسفل الدرجات بينما رفع من شأن القانون الإلهي الذي يتجلى فيه كل ما يتميز  
به العقل من حكمة ومن قصد وما يدرك في النفس الانسانية من غائية وفكر .

## الفصل الثاني

### سقراط

«رجال المدينة هم الذين يعلمونني ،  
أما الريف والأشجار فلا تعلمني شيئا»  
فيدون ٢٣٠

#### شخصيته وحياته :

ولد سقراط بأثينا عام ٤٧٠ ق.م. أى بعد موقعة سلاميس بحوالى عشر سنوات . وكانت أمه فايناريت Phainarete تعمل قابلة ، أما أبوه صوفرونيقوس Sophronique فكان نحّاتاً . وكان سقراط يسخر من نسبه الإلهى الذى يصله بديدالس مخترع فن النحت (١)

ويروى أنه كان من المتفائلين فى حياتهم اذ كان يقول انه رجل سعيد لأنه حظى بثلاث ميزات ، أولها انه قد ولد انسانا وليس حيوانا، وثانيها لأنه ولد رجلا وليس امرأة وثالثها انه ولد يونانيا وليس بربريا .

وكثيرا ما صوره افلاطون فى شكل عجيب أقرب الى غرابة المنظر وقبحه فهو مثل كائن الساتير Satyre ، الخرافى سلينوس Silences (٢) أو هو مثل نوع من السمك الذى يحذر من يقترب منه (٣) ولقد كان سقراط على ما يروى قبيح المنظر افطس الأنف غليظ الشفاه غائر العينين . وقد تزوج من اكرانثيب التى كانت تصغره بأعوام كثيرة وشاع عنها سوء معاملتها له ولكنه كان يقابل اساءتها بالحلم والصبر ويقول «إن اكرانثيب مثل السماء عندما ترعد سرعان ما تبكى» (٤) على أن هذا الوصف ربما كان من باب التندر والسخرية اذ لم يذكرها افلاطون بالسوء .

(١) Plat., Euthyph., 11b, Alcib. I, 121o.

(٢) Plat., Banquet, 216d.

(٣) Plat., Menon.

(٤) Xenophon. Memorabilia, II, 2.

وقد رأى سقراط في الحب نوعا من العبودية . فكان ينصح الناس التمسك بفضيلة الاتزان والاعتدال وعدم التطرف في العاطفة (١) وكان يصف من لا يتحكم في سلوكه بأنه مثل الحيوان (٢) ولعل في هذا الاتجاه الاخلاقي عند سقراط ما يؤكد نزعة العقلية ويبعده عن التطرف العاطفي والحماسة والاندفاع التي تميز عصر هوميروس حيث كانت الحماسة المتطرفة لا تجعل من الانسان حيوانا كما يرى سقراط ، بل تجعله بطلا مثل أخيليس أو أجاكس .

وهذه النزعة العقلية التي أخذ نفسه باتباعها تظهر في فلسفته بقدر ما تظهر في شخصيته . وقد ذهب نيتشه الى أن سقراط وليس أرسطو هو المسئول عن جمود العقل الذي ساد الفكر الأوربي طوال العصور الوسطى . كذلك يرى نيتشه أن شوبنهاور في نظريته الخاصة بالارادة الكلية إنما يمثل عودة الى رأى السابقين على سقراط أولئك الذين يكونون العصر التراجيدي لليونان ، ففي هذا العصر اجتمعت الروح الابوللونية وامتزجت بالروح الديونيزية واتحدت اتحاد النفس بالجسم في كيان واحد ، ولكن عندما جاء سقراط اختل التوازن ، اذ بدأ الجانب العقلي الابوللوني يتغلب على الجانب الوجداني الديونيسي ، وكذلك شوه سقراط روح العصر التراجيدي في اليونان (٣)

بل يتفق نيتشه مع اريستوفان في السخرية من تطرف سقراط في النزعة العقلية وهي النزعة الجديدة التي سخر منها اريستوفان خاصة في مسرحيته السحب .

— ولقد أثر سقراط في شباب عصره بأسلوب حياته وظروف اعدامه ، فقد حاكمته حكومة الديمقراطية وقضت عليه بالاعدام . وقد وجه الاتهام الى سقراط ثلاثة أشخاص هم انيتوس Anytos أحد زعماء الديمقراطية والشاعر التراجيدي Meletos وخطيب هوليقون Lycon

(١) Xenophon, Mem. I, 3-8.

(٢) Xenoph., Mem. (V, 5, 111.

(٣) F. Nietzsche, La naissance de la tragédie Grecque.

ويتلخص الادعاء في أن سقراط لا يقدر آلهة المدينة ليدخل آلهة أخرى، وأنه يفسد الشباب بنقده لحكم الديمقراطية وبعدم احترام الآلهة .

وكان رد سقراط على ذلك بأنه ليس ملحدا حيث إن في تهمة عدم تقديس الآلهة ما يتضمن تقديسه لآلهة أخرى (\*) ، أما عن افساد الشباب فيها هم آباء تلاميذه يحضرون محاضراته ولا يدعى عليه أحد منهم لإفساد أخلاق أبنائه . وقد صدر الحكم باعدامه وسئل عما اذا كان يقترح لنفسه عقابا آخر غير الاعدام فطلب من قضائه أن يهبوه أرضا ومعاشا الى أن يموت ، فأثار هذا الطلب القضية واقترح على اعدامه فزادت أغلبية الاصوات التي تطلب اعدامه ، فاختم دفاعه قائلا : والآن فقد حان وقت الرحيل . أنا الى الموت وانتم لتستأنفوا الحياة ، أينا مصيره أفضل ، العلم عند الله .

وتواجه الباحث في فلسفة سقراط مشكلات كثيرة أساسها أنه لم يدون شيئا ، وكل ما علمناه عنه فهو مما ذكره تلاميذه ومعاصروه .

وأهم المصادر الخاصة بحياة سقراط وفلسفته تستمد من ثلاث شخصيات هم كسينوفون Xenophon وأفلاطون وأرسطو .

وقد ذهب بعض المؤرخين (\*\*) الى استبعاد رواية كسينوفون بدعوى أنه لم يكن فيلسوفا ولم يستطع أن يفهم فلسفة سقراط ، ولذلك فقط ذهبوا الى أنه ينبغي أن نكتفي برواية افلاطون (١)

لكن ذهب آخرون الى ضرورة الرجوع الى رواية كسينوفون لنفس الاسباب التي من أجلها رفضه غيرهم ، ذلك لأن عدم وجود فلسفة خاصة

---

(\*) كثر سقراط لا يتعلق بدم إيمانه بالأساطير ، فكثير من الشعراء والفلاسفة اليونان قد أنكروا الأساطير الالهية وأساطير هيزيود ، ولكنه كان يتعلق بدم مراعاة واقامة شعائر الديانة التي تدلن بها الديمقراطية

A.E. Taylor, *Varia Socratica*, p. 16.

(\*\*) عارض جون برنت وتيلور رواية أرسطو كما عارضها شهادة كزينوفون واعتبرا سقراط من أعظم الفلاسفة فهو صاحب نظرية المثل وخلود النفس والدولة المثالية .

A.E. Taylor, *Varia Socratica*, Oxford, 1911.

J. Burnet, *Greek Philosophy*,

[١) A.E. Taylor : *Varia Socratica*. Oxford, 1911, J. Burnet : *Greek Philosophy*, Tales to Plato London, 1953.

بكسينوفون يجعله ناقلا محايدا لآراء سقراط ، خاصة وأن سقراط قد تضخمت شخصيته تضخما زائدا في المحاورات الافلاطونية .

غير أن وجود رواية أرسطو تحسم الأمر الى حد كبير ، لذلك يجب أن تقارن المصادر ببعضها ويقبل منها ما تجمع عليه .

ولقد حل أرسطو المشكلة الرئيسية حين قرر أن نظرية المثل يجب أن تنسب إلى أفلاطون وليس إلى سقراط . ويرجح هذا الرأي أيضا أننا لو نسبنا نظرية المثل بأكملها إلى سقراط ، فلن يمكن تفسير تطورها ومرادفها المختلفة في فلسفة افلاطون التي دامت حوالي نصف قرن من الزمان .

والواقع أن أهم ما جاء به سقراط للفكر الفلسفي هو فلسفته التصورية Conceptualisme ويعني بها أنه لا يمكن لمعرفة شيء ما أن تقتصر على وجوده في الواقع . بل يجب أن تصل إلى معرفة ماهيته في ذاتها وتعريفه الكلي ، فالمعرفة بالجزئيات هي التي شاعت مع معاصريه السفسطائيين وهي في رأيه معرفة ناقصة .

ولقد روى كسينوفون أن سقراط كان دائم البحث عن هذه التصورات العامة في الاخلاق مثل: ما هي الشجاعة أو ما هي العفة أو الاتزان . (١) وكذلك ينسب له أرسطو اكتشافه تعريف الكليات — واستخدامه منهج الاستقراء في هذا الاكتشاف . (٢)

من وجهة أخرى يمكن الاستدلال على فلسفة سقراط ممن عرفوا بصغار السقراطيين ، وعند الشعراء والأدباء المعاصرين له مثل اريستوفان . غير أننا يمكن أن نلاحظ أن كثيرا من الفلاسفة قد انتسبوا إلى سقراط اذ وجدوا في هذا تدعيا لآرائهم الفلسفية: ومن هؤلاء الذين انتسبوا لسقراط الكليون Cynics والقورنثيون والميجاريون ولكن يمكن أن نتبين كيف اختلف سقراط عن هؤلاء السقراطيين في كثير من الوجوه وخاصة فيما يتعلق بالكليين ، فهو لم يتطرق في زهده إلى الحد الذي وصلوا إليه ،

(١) Xenoph. Mem. 4, 6.

(٢) Arist., Met. A. 6, 987a, 32 610. Met. M. 1078.

بل هناك فارق أساسى بين فلسفته وفلسفتهم . وذلك هو تمسكه بسياسة المدينة وباحترام قوانينها فى حين أنهم قد ألغوا نظام المدينة وقالوا بالأخوة العالمية التى أساسها المساواة الطبيعية فكانوا فى ذلك أقرب الى السفستائيين ذوى النزعة الطبيعية مثل هيبياس وبروديقوس .

وقد كان ارتباط سقراط بسياسة المدينة يجعله خاضعا لكل الخضوع لتنظيمها وقوانينها ويجعله معارضا لكل محاولة للتحرر من هذه القوانين أو التغيير فيها تغيرا يؤكد فردية المواطن ازاء الدولة كما كان ينادى كثير من السفستائيين .

→ ولقد عاش سقراط حياته فى أثينا ولم يغادرها إلا عندما طلب للخدمة العسكرية ، فتشربت روحه بحب اثينا حتى آثر أن يموت بها على أن يعيش غريبا فى أى أرض من أراضي البرابرة .

ولقد كان سقراط يحن الى أيام مجد أثينا وتاريخ قائدها الارستقراطى كيمون Cimon<sup>(٥)</sup> ولم يكن من الموافقين على سياسة التوسع الامبراطورى للديمقراطية ، تلك السياسة التى ظهرت فى أواخر القرن الخامس وفى نهاية حكم بريكليس .

لذلك كان من الطبيعى أن يختلف سقراط وسياسة الديمقراطية التى أفسحت المجال لحرية الفرد وأخذت بسياسة التوسع الأمر الذى جر عليه سحق حكومته الديمقراطية ففضت باعدامه عام ٣٩٩ ق.م .

موقف سقراط من الفلسفة السابقة عليه :

إذا رجعنا الى الفلسفة الطبيعية السابقة على سقراط فسوف نجد أنها كانت تعتمد على افتراض مبدأ لحركة الكون . وذهب البعض الى التفسير المادى لهذا المبدأ كما فعل الملطيون ، وذهب البعض الآخر الى التفسير الرياضى للكون الطبيعى كالمدرسة الفيثاغورية . أما الفلسفة الايلية فقد

---

(٥) كيمون . من أعظم قواد الارستقراطية الاثينية ومنافس تيمستوكليس وبريكليس . كان من سياسته الصلح مع اسبرطة ومقاومة الفرس ونفاه بريكليس عشرة أعوام عاد بعدها الى أثينا ومات فى قبرص عام ٤٤٩ .



كانت في جوهرها فلسفة ميتافيزيقية انصرفت عن تفسير الظواهر المحسوسة وألفت الحركة والكثرة من نظريتها في الوجود اذ اعتبرتهما نوعا من الوهم .

أما فيما يتعلق بالفلسفة الاخلاقية التي حمل لواءها السفسطائيون في القرن الخامس ق.م. فقد ظهرت معهم مشكلة القانون وعلاقته بالطبيعة ، ولقد اتفق أكثر السفسطائيين على الأساس التعاقدى أو المصطنع للقانون ، وظهر من بينهم من قال بتعارض قوانين المدينة وقوانين الطبيعة ، وقد اختاروا أن يتبعوا الطبيعة وأن يرفضوا ما يروونه غير صالح من القوانين الوضعية أو العادات المتوارثة، ذلك لأن مصدر القانون لم يعد الهيا ولا مقدسا وانما هو من اختراع الإنسان . وكثيرا ما انتهت هذه الدعوة الى الرجوع الى الطبيعة الى نزعة تنادى بحرية الفرد وبتأكيد حقوقه ازاء الدولة والى الانحياز نحو الاخوة العالمية ، وكانت هذه الاتجاهات الحديثة مما أثار نقد سقراط بوجه خاص . ولكى تتضح لنا فلسفة سقراط من مشكلات عصره ينبغي أن نبحث أولا عن موقفه من البحث الطبيعى ثم نتقل بعد ذلك الى تحديد فلسفته الأخلاقية .

#### (١) موقف سقراط من البحث الطبيعى :

هل عنى سقراط بالبحث في تفسير الطبيعة ؟ لو تتبعنا تاريخه العلمى ، فسوف نجد أنه قد اهتم في صدر حياته ، فن المعروف عنه أنه قرأ كتاب هرقليطس وليس ببعيد أن يكون قد اطلع على كتاب انكساجوراس وكان يباع بدراخمة واحدة في عصره . هذا فضلا عما ينسب اليه أريستوفان في مسرحيته السحب من بحوث في الطبيعة والفلك .

غير أننا نرجح أنه قد خرج من كل هذه الدراسات كما خرج ديكارت من دراسته للفلسفة المدرسية بالشك . فلو رجعنا الى محاوراة الدفاع مثلا ، ومن المؤكد انها من المحاورات السقراطية المعبرة عن فلسفة سقراط ، نجده ينكر معرفته بالفلسفة الطبيعية انكارا كليا ، يقول ردا على اتهام مليتوس أنه كان يبحث في الطبيعة وظواهرها .

« لشد ما يسوؤنى أن يتهمنى مليتوس بمثل هذا الاتهام الخطير ، أيها  
الاثينيون الحق الصراح أئى لا أتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من  
الأسباب » (١)

كذلك نجد في محاوره فيدون يوجه النقد الشديد لفلسفة انكساجوراس  
الطبيعية ، لأنها فلسفة آلية تفسر الأشياء تفسيراً آلياً مادياً ولا تبين العلة  
الغائية في وجود الأشياء وحركتها ، لذلك فقد ابتأس سقراط لأن  
انكساجوراس بعدما قال بفعل العقل وبأنه مبدأ في تكوين العالم لم يستخدمه  
بعد ذلك في تفسير وجود الكائنات وحركتها الا عندما كان التفسير بالعناصر  
المادية لا يسعفه (٢)

لذلك خرج سقراط من هذه الدراسة بالفشل وبالسخط بل ذهب الى  
تحديها لأنها كفر والحاد في نظره ووصفها أيضاً بأنها جنون .  
يروى كسيثوفون في مذكراته (٣) قول سقراط :

« وكما يختلف المجانين ، فمنهم من لا يخاف مما يخيف ومنهم من  
لا يستحي من التلغظ أو من عمل أى شيء أمام الناس ومنهم من لا يحترم  
المعبد ولا الهيكل ومن لا يهذى أى شيء الى الآلهة ، ومن يعبد الحجارة  
والحيوان ، كذلك نجد أولئك الذين يبحثون في الطبيعة ، بعضهم يعتقد  
في أن كل الأشياء في صيرورة دائمة وبعضهم الآخر يلغى الحركة وبعضهم  
يرى أن كل الموجودات قد حدثت وستفنى وبعضهم يرى أن لا وجود  
ولافناء » .

كذلك نجد كيف انصرف سقراط عن بحوث الطبيعة بل زاد على  
ذلك بأن وصفها بأنها دراسة لاتليق بالانسان ، لأنه اعتقد بأن عالم الطبيعة  
من صنع الآلهة فهي وحدها التي تملك معرفته ولذلك فقد حرمت الآلهة

---

(١) أفلاطون - محاوره الدفاع - ترجمة الدكتور زكى نجيب محمود . القاهرة ١٩٣٧

Apol. 19c.

(٢) Plat., phéd. 96-99a.

(٣) Xenoph. Mem. I. 1-14.

على الإنسان هذه الدراسة والطبيعيون يبحثهم في الكون يخالفون حكم الآلهة (١)

غير أن فلسفة سقراط قد تركت تأثيرا هاما في علم الطبيعة ويظهر هذا التأثير في التزعة الغائية التي امتدت الى افلاطون والى أرسطو بعد ذلك . فقد آمن سقراط بأن هذا الكون يخضع في وجوده وفي سيره لتدبير ولعناية عقل الهى فهو موجه الى غاية مرسومة وخطة معقولة وكل ما فيه مرتب ترتيبا يحقق الخير والكمال .

وكما آمن سقراط بأن للكون عقلا مدبرا اعتقد كذلك بأن للانسان نفسا عاقلة لها السيطرة على الجسم وهى الموجهة للإنسان الى الخير والى الفضيلة .

وهذا ينقلنا الى البحث عن موقف سقراط من الاخلاق وهو الموضوع الرئيسى في فلسفته .

(ب) سقراط والأخلاق .

وحدة العلم والفضيلة :

لما كان جوهر النفس عند سقراط هو العقل l'intelligence كان العلم هو وظيفتها الأولى وممارستها لهذا العلم هو سبيلها الى تحقيق الفضيلة . لذلك عرف عن سقراط قوله ان الفضيلة علم La Vertu est science غير أن العلم الذى به تحقق النفس فضيلتها ليس علم الطبيعة بل هو العلم الاخلاقى الذى يبين لها الخير ، أو هو الحكمة الانسانية ، كما يقول فى الدفاع (٢) ، وهذه الحكمة الانسانية التى جاءته من وحي نبوة دلتى تختلف كل الاختلاف عن العلم الشائع فى عصره :

أولا : علم الطبيعة الذى شاع مع الفلاسفة السابقين عليه هو هذا العلم الذى أكد جهله به وانكره عن نفسه .

(١) Boutroux, Etudes d'Histoire de la Philosophie, Paris, Alcan 1913, p. 22-23

(٢) R. Schaefer, Episteme et Techné. pp. 58-63-65.

ثانيا : علوم السفسطائيين التي وان كانت تعنى بالانسان الا انها لا تعنى ببيان الخير والغاية من السلوك ، فقد تركت الأخلاق في مستوى عملي ولم تؤسسها على أساس نظري يتدبر الغاية ويوجه الى الخير الاقصى . وعلى هذا فقد أساء السفسطائيون في رأى سقراط الى الاخلاق بانخاذهم مناهج لا تتعمق في معرفة النفس الانسانية ؛ وأخذ عليهم أكثر من ذلك انهم لجأوا الى تعليم المواطنين السياسة والخطابة والنقاش بغير ان يوجهوهم الى الغاية من هذا النقاش وكذلك عمدوا الى التمرين ، والتمرين وحده ، بغير فكرة خطر كبير ، لانهم وضعوا السلاح في أيدي من يسيئون استخدامه . فشأن تعليمهم للنفس شأن التدريب الجسماني اذا أسرف فيه الانسان ومارسه بغير خطة معقولة فانه يضر بالجسم . وكذلك الحال في التربية العقلية ان لم تكن توجهها فكرة أو غاية سليمة فقد تنكب المدينة بأسوأ الحكام .

كذلك طالب سقراط بأن يكون للاخلاق علم يبين حقيقة الفضيلة التي لا تتغير وحتى لا يترك الفضيلة للمصادفة ولكنه يؤسسها على معرفة . ففي مقابل الاخلاق العملية عند السفسطائيين يقيم سقراط أخلاقا علمية نظرية وهي أيضا علم يقابل الهام الشعراء والمنتبين . الذين يتجون أعمالهم عن طريق موهبة طبيعية ونوع من الالهام الذي لا يستطيعون له تفسيراً (١) وكذلك أصبح العلم عند سقراط وسيلة لتحقيق الفضيلة وطريقة لتطهير النفس، وكذلك أحل سقراط العلم محل معتقدات الاورفية في النفس وطوقسها من أجل الخلاص من الجسد .

أما كيف يكون العلم أو الحكمة هما الفضيلة عند سقراط فواضح من أن العلم هو الذي يحدد قيمة كل شيء ويبين أين يكون الخير وكيف يتم تحقيقه فالصحة والجمال والشجاعة والعفة كلها لا تكون فضائل ما لم يصحبها تعقل للخير وتوجيه إليه لذلك كان أساس الفضائل معرفة الخير في وجودها . فمثلا الرجل الذي يحسن عن تقليد لا عن حكمة لا يعد فاضلا لأنه لا يعرف الهدف من الإحسان . والشجاعة مثلا لا بد أن تنبع من العقل بحيث لا تظهر إلا عندما

تكون من أجل غاية خيرة ويمكن أن نلاحظ كيف تختلف فكرة سقراط عن الشجاعة عن فكرة أفلاطون ، فهي عند سقراط تصدر عن النفس التي جوهرها هو العقل أما الشجاعة عند أفلاطون قوى أخرى غير القوة العاقلة هي القوة الغضبية والقوة الشهوانية .

ولما كانت الفضيلة عند سقراط معرفة فقد ترتب على ذلك قوله بأن الفضيلة واحدة لأنها دائماً معرفة أين يكون الخير وليست كل الفضائل الأخرى إلا صوراً لهذه المعرفة .

القانون عند سقراط :

أما فيما يتعلق بموقف سقراط من مشكلة القانون والطبيعة التي سبق أن أثارها السفسطائيون فيمكن أن نستدل بصددها على مقدار ما يكنه سقراط من احترام وتقدير لفكرة القانون . بل ليس هناك فكرة فلسفية قد أثرت في حياة سقراط قدر ما أثرت فكرة القانون وقد ظهر لنا مما سبق كيف عنى بروتاجوراس السفسطائي بتوضيح أصل القانون ومهمته بالنسبة للحضارة الإنسانية . غير أنه في حين ذهب بروتاجوراس إلى القول بأن القوانين الوضعية ترجع في أصلها إلى الاتفاق الإنساني ومن ثم فهي نسبية تختلف باختلاف الزمان والمكان ، يرى سقراط في القانون حقيقة مطلقة ثابتة مصدرها إلهي وطاعتها واجبة . فالقانون رمز للعقل يجب أن يسود وينظم الفوضى والقانون مقدس أصله إلهي ومن ثم فهو ليس عرضة للتغيير والتبديل .

ويكفي لتوضيح هذه الفكرة عن القانون عند سقراط أن نرجع إلى خطاب القوانين لسقراط في محاوراة أقريطون حين دعاه صاحبه للهرب فيقول له : « هل تتصور دولة ليس لأحكام قانونها قوة ولا تجد من الأفراد إلا نبيذاً واطراحاً أن تقوم قائمتها فلا تندك من أساسها ؟ ... ويتصور القوانين تخاطبه قائلة وماذا تظن يا سقراط ؟ ألم تقل إن الفضيلة والعدالة والتشريع والقوانين هي أنفس الأشياء في هذا العالم » (١) .

(١) أفلاطون محاوراة أقريطون أنظر الترجمة العربية للدكتور زكي نجيب محمود . محاورات أفلاطون .

كذلك يشهد كسينوفون لسقراط بشدة تمسكه بقوانين المدينة واحترامه لها وتأكيده لأصلها الإلهي ، فيروى أنه حين كان رئيساً للجمعية الشعبية لم يكن يسمح لأحد أن يصوت ضد القانون ، ولم يخضع لأمر الحكام حين كلفوه بمحاكمة قواد حملة الأرجينوساي Arginusae الذين لم يتمكنوا من انقاذ الأسطول الأثيني عند هبوب عاصفة أغرقته عام ٤٠٦ ق.م<sup>(١)</sup> .

فالقانون في ثباته وكمال كالحقيقة الرياضية عند سقراط ، لا تتغير بتغير الزمان والمكان ، يقول : « لو سألك سائل فيما يتعلق بالأمر التي لك بها معرفة مثل حروف الهجاء : ما عدد الحروف في كلمة سقراط ، هل ستخبره أحياناً بشيء وأحياناً بشيء آخر ؟ أو تقول لمن يسألك من الناس عن الأعداد مثلاً: هل العشرة هي ضعف الخمسة ؟ هل ستخبره بأجابات مختلفة متعددة ؟ »<sup>(٢)</sup> .

ويؤكد سقراط أن ما ينص عليه القانون هو العدل الإلهي يقول : « إنني لأؤكد لك يا هيبياس بأن إطاعة القوانين والعدالة هي شيء واحد وإن كنت ترى أمراً آخر فاذكره لي »<sup>(٣)</sup> .

أما عن أصل القانون فيقول لمحدثه : « إنني لاعتقد أن الآلهة هي التي وضعت هذه<sup>(٤)</sup> القوانين للناس إذ أن أول القوانين عند كل الناس هو الذي يحض على عبادة الآلهة .

وهكذا احتل القانون عند سقراط المكانة العليا ، وهل كان سقراط ليقول عنه شيئاً آخر وهو عنده أساس التربية ومصدر الفضيلة وسر الثبات والنظام وسط النظم الدائمة التغير والقرارات المتعددة التي أصبحت تخضع للأهواء المتقلبة التي كانت تسود المجالس الشعبية في حكم الديمقراطية ؟

وكذلك رأى سقراط أن القانون لا يتعارض والعدالة الإلهية لأنه رمز لها وفي هذا ما يكفي لتأكيد اتجاهه إلى تقوية سلطان الدولة في مقابل حرية الفرد التي كان السفسطائيون وخاصة أصحاب النزعة الطبيعية يتنادون بها .

(١) Plat. Gorg. 474. cf. Xen. Mem. I, 1, 18, (V, 4, 2.

(٢) Xen. Mem. IV, 4, 7.

(٣) Xen. Mem. IV, 4-18.

(٤) Xen. Ibid.

## الفصل الثالث

### أفلاطون

١ - حياته :

عاصر أفلاطون فترة عصيبة من فترات حياة أثينا السياسية . إذ ولد في السنة الأولى من الأوليبياد الثامن والثمانين ٨٨ في تقدير علماء الاسكندرية أى عام ٤٢٨ ق.م. وذلك بعد وفاة الطاغية بريكليز بعام واحد . وكان في الرابعة عشرة عندما نكبت أثينا في أسطولها في حروب صقلية . وكان في الثانية والعشرين عند أثينا في ليساندر Lysander وتحطيم الاسبرطيين لأسوارها واستيلاء الطغاة الثلاثين على الحكم عام ٤٠٤ ، وكان من بين هؤلاء الطغاة الثلاثين اثنان من رجال أسرة أفلاطون هما كرتياس Critias وخارميدس Charmides وهما يتصلان بأسرة أمه ، فخارميدس هو خاله ، أما كرتياس فهو ابن عم أمه ، وتنسب أسرة أمه في النهاية إلى أحد الحكام المشهورين ويدعى دروبيدس Dropides وكان أركونا في عام ٦٤٤ ق.م. كما تتصل أيضاً بطريق غير مباشر إلى صولون المشرع اليوناني الشهير . أما أسرة أبيه فهي أيضاً من الأسر الارستقراطية . وتنسب إلى الملك كودروس Codrus ، وتروى الأساطير أنها تتصل أيضاً بالإله بوزايدون .

وكان لأفلاطون شقيقان أكبر منه هما أديميتوس وجلوكون وأخت هي بوتوني Potone وهي أم سبوزيبوس Speusipus الذى خلفه في رئاسة الأكاديمية ، وبعد أن توفي أبوه أريستون Ariston تزوجت أمه من بريلامبيس Pyrilambes الذى أوفد سفيرا لبلاده في مهام كثيرة كما كان من أشهر رجال الديمقراطية في أيام بريكليز ، أما ديموس ابنه فقد عرف أنه من أرشقي فتيان حرب الأرخيداميان Arichidamian ، وأنجبت بركسيون أم أفلاطون من بريلامبيز ابنا هو انطيفون الذى ترك الفللفة واهتم بتربية الجياد .

---

(٥) حرب تنسب إلى أرخيداموس Archidamus الثانى ملك اسبرطة الذى غزا اقلبي  
أنيكا عام ٤٣١ ق.م .

وهكذا يمكننا أن نلاحظ أن أفلاطون كان مهيباً بحكم مولده في هذه الأسرة ذات التاريخ السياسى لأن يقوم بدور في سياسة بلاده وأنه كان أيضاً بحكم اتصاله بأقربائه على علم بدخائل السياسة وآفاتهما .

ويروى أرسطو أنه تعلمذ في حديثه على أقراطيلوس المرقليطى واتصل بسقراط في سن العشرين ويقول أفلاطون في الرسالة السابعة من رسائله وهي موجهة إلى صديقه ديون انه كان يعد نفسه للخوض في غمار السياسة وقد كان في إمكان كرتياس وخارميدس أن يهتبا له مكاناً مرموقاً عندما آلت السلطة إلى أيديهم في حكم الطغاة الثلاثين ، غير أنه رفض كما رفض سقراط حين أرادوا إشراكه في جرائمهم ومظالمهم وهكذا يروى أفلاطون كيف أنه انصرف عن حكم الارستقراطية ممثلة في حكم الطغاة الثلاثين ، ولما آلت السلطة إلى حكم الديمقراطية لم يتحرر أفلاطون من تشاؤمه وانصرف حائفاً عليها لحاكتها وإعدامها استأذنه سقراط ، وبعد موت سقراط لجأ أفلاطون إلى ميجارا عند اقليدس أكبر تلاميذ سقراط سناً في ذلك الوقت ، ثم بدأ بعد ذلك سلسلة أسفاره إلى قورينائية وتعرف هناك على ثيودورس الرياضى المشهور ، وزار مصر . وإن لم نجد نصاً صريحاً يدل على هذه الزيارة إلا أن وصفه لها وكلامه عنها يشهد بأنه حديث المشاهدة المباشرة ويؤكد أن ما يرويه ليس مجرد نقل عن الغير ، وسافر إلى إيطاليا واتصل هناك بدوائر الفيثاغوريين وعلى رأسهم أرخيتاس التارنتى Archytas ثم زار سراقوصه Syracuse في صقلية وأقام في بلاط طاغيها ديونيسيوس الأول وتعرف هناك بصهر ديونيسيوس وهو ديون Dion وكان ديون شاباً في العشرين من عمره ، غير أن نقد أفلاطون لسياسة الطاغية ودعواه إلى سياسة أخرى أدت إلى سوء العلاقات وإلى تسليمه إلى سفير أسبرطه الذى حمزه أسيرا في ايجينا ويقال إنه عرض للبيع فافتداه أحد أصدقائه من قورينائية ويدعى أنيكريس Anikeris واستطاع أفلاطون أن يعود أخيراً إلى أثينا . وهناك بدأ في تأسيس الأكاديمية حوالى عام ٣٨٧ . وأسس المدرسة في بستان البطل أكاديموس وعاش فيها يعلم ويدون وظلت لا تبارحه فكرة تأسيس الدولة العادلة يشاركه في هذه الأحلام صديقه ديون صهر ديونسيوس الأول الذى ما إن واثته الفرصة بموت ديونيسيوس حتى دعاه إلى



سيرا قوصة فسافر أفلاطون إلى سيرا قوصه للمرة الثانية عام ٣٦٧ ولكنه فشل في تعليم الأمير الجديد ديونيسوس الثاني فلسفته السياسية وساءت العلاقة بينهما الأمر الذي انتهى إلى مراقبته وحبسه . كذلك نفى صديقه ديون . ولما عفا عن أفلاطون عاد إلى أثينا والتقى بديون الذي لم يفقد الأمل في العودة مرة أخرى إلى بلاده ، وفعلا عاد أفلاطون إلى سيرا قوصه مرة ثالثة في صحبة ديون ولكن الأمر كالعادة لم ينته على خير وكاد أفلاطون أن يعدم لولا تدخل اريخيتاس الثارنتي ، وقتل ديون في مؤامرة وعاد أفلاطون إلى أثينا ليقضى بقية حياته في التأليف والتدريس بالأكاديمية وكانت آخر محاوراته هي محاورة القوانين ، وتوفي عام ٣٤٨ ق . م .

## ٢ — الأكاديمية :

فكرة قيام مدرسة عالية يؤمها الطلاب للتبحر في العلوم كانت موجودة منذ القدم وقد انتشرت قبل أفلاطون مدارس الفيثاغورية وأسس اقليدس مدرسة ميجارا ، وكان لايزو قراط الخطيب مدرسة تعاصر أكاديمية أفلاطون وقد أسس أفلاطون أكاديميته في أثينا عام ٤٨٧ ق.م. وظلت هذه الأكاديمية قائمة في بستان أكادemos خارج المدينة حتى حاصر القائد الروماني سولا Sylla أثينا عام ٧٦ ق.م. فانتقلت الأكاديمية إلى داخل المدينة وظلت قائمة حتى أغلقها الامبراطور جستنيان عام ٥٢٩ ميلادية . وكانت الأكاديمية أشبه بفرقة دينية Thiasos إلى جانب مهمتها العلمية فكان فيها معبد للآلهة Muses وكان يؤمها الطلاب من جميع أنحاء العالم الهليني ، وقد كانت هذه الظاهرة من خصائص القرن الرابع ق.م. وهي ظاهرة تختلف عما كان يجري في القرن الخامس ، إذ كان أكثر العلماء غرباء يقدون على أثينا ويطعمون بها مدة وينقلون من مدينة إلى أخرى وكان طلاب العلم ينتقلون وراءهم من مكان إلى آخر ولكن منذ تأسست الأكاديمية صار الطلاب يقدون إلى أثينا فيقيمون بها للدراسة واستحقت أثينا أن تسمى مدرسة اليونان ، وكان أفلاطون يدرس في الأكاديمية غير أنه لم يبق لنا شيئاً مكتوباً من هذه الدروس التي كان يلقيها في الأكاديمية مما يدل على أن دروسه هذه كانت دروساً شفوية . على أننا

يمكن أن نستخلص مما بين أيدينا من محاورات بعض ما كان يدور في الأكاديمية من دراسات فنظام تعليم الحراس في الجمهورية يشير إلى آراء أفلاطون في التعليم إذ هو يؤكد ضرورة تعليم الحراس الرياضة من سن العشرين حتى سن الثلاثين وبعد ذلك يبدأ الحراس في تعلم الفلسفة وهي العلم الذى يصل إلى المبادئ الأولى التى تربط بين العلوم وبعضها كما أنها وسيلة النفس إلى معرفة الحقيقة الثابتة التى لا تتغير .

وكانت الرياضيات التى تعتبر تمهيداً للفلسفة هى العلوم التى غنى بها الفيثاغوريون من قبل وقد ظلت فيما بعد تسمى طوال القرون الوسطى باسم الرباع *Quadrivium* وهى الحساب *Arithmetics* والهندسة *Geometry* والسمعيات *Acoustics* والفلك *Astronomy* .

### ٣ — كتابات أفلاطون :

هذا فيما يتعلق بما كان يدرس في الأكاديمية . أما عن كتابات أفلاطون فلحسن الحظ أننا قد حصلنا على أغلبها كاملاً وهى المحاورات التى كانت تكتب ليقرأها الجمهور الأكبر وقصد بها أفلاطون بيان نقده للمذاهب الأخرى . والمشكلة التى كثيراً ما تثار حول هذه المحاورات هى مشكلة صحة نسبتها إلى أفلاطون . فقد يظن من آن لآخر أن هذه المحاورات أو تلك مدخولة أو من وضع أحد كتاب الأكاديمية الآخرين ، وببالغ البعض فينتهى إلى حذف معظم المحاورات فقد ذهب شارشميدت *Schearchmidt* عام ١٨٦٦ إلى حذف ٢٧ محاوراً من ٣٦ محاوراً كانت تنسب إلى أفلاطون فى ذلك الوقت فاستبعد بارمينيدس ، والسفسطائى ، والسياسى ، وفيليبوس . وكان أساس هذا الحذف لا يرجع إلى معيار موضوعى ثابت بل كثيراً ما ينسب إلى الرأى الذاتى للمصنف ، فكثيراً ما يرى المصنف أن هذه المحاورات فيها آراء فلسفية لا تتفق والفكرة التى كونها عن الفلسفة الأفلاطونية ولذلك يلجأ إلى استبعاد المحاورات .

ولكن الاتجاه إلى مقاييس أكثر ثباتاً وموضوعية مثل الرجوع إلى رواية أرسطو وغيره وإلى الأحداث المذكورة فى التاريخ وترد فى المحاورات

أمكن التأكد من صحة المحاوره المراد التحقق منها إلى أفلاطون . ثم وجد الشراح أنفسهم إزاء مشكلة ترتيب المحاورات وكان أحسن ترتيب هو ترتيب العالم الاسكتلندى لويس كامبل L. Campbell عام ١٨٧٦ وهو الذى استخدم المنهج الأسلوبى أو الفيولوجى Stylistique لترتيبها . وقد لاحظ أن أسلوب أفلاطون فى الكتابة قد تطور على مدى الخمسين عاماً التى ظل يدون فيها ، ولما تأكد من أن محاوره القوانين هى آخر ما قد كتب أفلاطون أمكنه أن يرتب المحاورات الأخيرة بالقياس إلى قربها من محاوره القوانين . وعلى ذلك فقد انتهى المصنفون إلى تقسيم محاورات أفلاطون إلى ثلاث مجموعات : المجموعة الأولى هى المجموعة التى كتبها أفلاطون فى صغره حياته وهى محاورات الشباب وأكثرها يدور حول حياة سقراط ولذلك تسمى بالمحاورات السقراطية ، والمجموعة الثانية هى محاورات الكهولة ، والمجموعة الثالثة هى محاورات الشيخوخة ، ولم يقتصر هذا التصنيف على المنهج الفيولوجى وحده بل اعتمد فى أكثر الأحيان على تطور فلسفه أفلاطون . ويكاد الاجماع يكون تاماً على المحاورات الأخيرة ، أما الاختلاف فما زال حول المحاورات المبكرة . غير أنه على الرغم من ذلك فكثيراً ما نجد فى محاورات الشباب بعض الأفكار الفلسفية التى تنسب إلى عهد الشيخوخة وكثيراً ما يؤدى هذا إلى تغير التصنيف ، ولكن هناك احتمالاً آخر حين يفترض المصنف وجود الفكرة فى ذهن الفيلسوف فى وقت مبكر ، ولكنها تظل فى ذهنه لا يكتب عنها إلا فى وقت متأخر .

#### ٤ — دروس أفلاطون الشفهية :

هل يمكن أن ننسب إلى أفلاطون فلسفه غير التى نجدها فى كتاباته أى غير التى تضمنتها المحاورات ؟

لقد نشأت هذه المشكله عندما بحث مسألة دروس أفلاطون الشفهية ، فقد ذهب الباحث الأمريكى تشرنس Cherniss<sup>(١)</sup> إلى أن كل معلومات

(١) H. Cherniss, The Riddle of the early Academy. Berkeley. 1945, Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, I, 1944.

أرسطو عن فلسفة أفلاطون يمكن أن نتبعها في المحاورات . ونظرية الأعداد  
المثالية التي يذكرها أرسطو في كتاب الميتافيزيقا<sup>(١)</sup> عن أفلاطون ويفسرها  
على أساس أن هذه الأعداد مركبة من الواحد ومن الكبير ومن الصغير يمكن  
أن نرجعها إلى محاورتي فيليبوس وتياوس .

غير أنه يبدو أن إنكار الدروس الشفهية لأفلاطون لا يخلو من تعسف .  
فالعالب أن أفلاطون قد شرح فلسفته في دروس شفهية . وهذا هو رأى  
أكثر المفسرين<sup>(٢)</sup> .

وهم يرجعون في إثباتهم لهذه الدروس إلى الأسباب الآتية :

أولاً : أن أفلاطون قد فضل التعليم الشفاهي على الكتابة ، وسجل هذا  
الرأى في أكثر من مكان من كتاباته ، في فايدروس<sup>(٣)</sup> ، وفي الخطاب السابع ،  
هذا فضلاً عن تأثره بتعليم سقراط الذي لم  
يكتب شيئاً ، أما عن أسلوب كتابته للمحاورات فيؤكد هذا الرأى  
حيث نجاه يختار أسلوب المحاوراة إذ أنه يمثل طريقة المناقشة الشفهية .

ثانياً : من غير المعقول أن تقتصر فلسفة أفلاطون الأخيرة على ما ذكره  
أفلاطون في القوانين من آراء في السياسة والأخلاق ، ولذلك فلا بد  
من البحث عن محل آخر يفسر فيه أفلاطون نظريته الميتافيزيقية .

ثالثاً : هناك إشارة أرسطو إلى هذه الدروس الشفهية في كتاب الفيزيقا  
(Phys. IV 209b-10-15) حيث يذكر رأى أفلاطون في المكان على  
نحو ما ورد في تياوس وفي الدروس الشفهية . كذلك كثيراً ما يتقد  
أرسطو آراء لأفلاطون لا يرجعها إلى المحاورات كما في كتابي الميم  
والنون من الميتافيزيقيا مما يرجع أنه قد استمدّها من الدروس الشفهية  
— غير أن الصعوبة الرئيسية في هذه الرواية الأرسطية ترجع إلى أنه  
لم يكن يفسر نقده ، هل هو موجه إلى أفلاطون بالذات أم إلى

(١) Arist., Met., 992B.

(٢) D. Ross, Plato's Theory of Ideas. Oxford 1951, pp. 1542-153. P.M. Schuhl,  
L'œuvre de Platon. Paris 1954., p 195

L. Robin, Théorie Platonicienne des idées et des nombres Paris. 1908.

خلفائه بالأكاديمية مثل سبو زيوس الذى أفرد للرياضيات مكاناً يعلو على المثل وكسينوقراط الذى وحد بين المثل والأرقام الرياضية والأساس الوحيد الذى يمكن أن نلجأ إليه للتغلب على هذه الصعوبة هو أن نفرق فى هذا النقد بين ما يمكن أن ينسب إلى أفلاطون وما ينسب إلى خلفائه بالرجوع إلى إشارة أرسطو لأفلاطون وذكره لاسمه بالذات .

رابعاً : هناك غير أرسطو من المؤرخين القدماء من ذكروا دروساً شفوية لأفلاطون مثل سمبليقيوس وأرسطوكسينوس Aristoxene إذ يروى أرسطوكسينوس أن أفلاطون قد خيب آمال كثير من الذين أقبلوا لسماع دروسه الشفهية فى الخير إذ وجدوه يستطرد إلى الحديث عن الرياضيات وينتهى إلى التوحيد بين الخير والواحد .  
لكن ما خلاصة هذه الدروس الشفهية ؟

يبدو أنها لم تكن محاضرة واحدة فى الخير كما نستدل من كلمة akroasis التى تفيد معنى الجمع .

والمرجح أن هذه الدروس كانت تتناول تفسير الأعداد المثالية (٥) فتبين أنها مركبة من مبدئين الواحد ، الذى يدخل فى تركيب كل الأعداد ، ومبدأ الكبير والصغير أو اللانهاى ، أى مبدئين واحد يساوى الحد والثانى اللامحدود كما ورد فى محاورة فيليبوس .

ثم يفسر علاقة المثل بهذه الأعداد المثالية فيذهب إلى تعيين أرقام للمثل ، فهذا المثل أقرب للواحد وذلك لأقرب لل اثنين وذلك للثلاثة وهكذا ، ولما كانت الوحدة هى أرقى مبادئ الأرقام فإن أعلى المثل الذى هو الخير يشارك فى الواحد ، وكذلك ترتب المثل فى هيراركية (٥٠) حسب مشاركتها فى الواحد .

(٥) أى مجموعة الأعداد من الاثنين إلى العشرة وهى التى تشارك فى مثل الثنائية والثلاثية والرباعية وفيها مبدأ الواحد أو الحد والكبير والصغير أو اللامحدود . ويقول أرسطو بالأطوال المثالية وهى فى مرتبة أدنى من الأعداد المثالية والمثل مثل الخط المستقيم ، وفيها مبدأ ماى هو الأطول والأقصر ومبدأ صورى هو الاثنين وهكذا ....

(٥٥) ترتيب درجى .

## الفصل الرابع

### نظرية المعرفة

لاشك في أن تقسيم الفلسفة الأفلاطونية إلى جملة فصول أو إلى مشكلات مختلفة ليس إلا من وضع الدارسين لهذه الفلسفة . إذ لم يضع أفلاطون لفلسفته تبويماً معيناً كما فعل أرسطو مثلاً . ولا يخفى على قارئ المحاورات كيف تتشابه الموضوعات وكيف يكثر الاستطراد من موضوع إلى آخر حتى ليصعب في كثير من الأحيان الاتفاق على اسم واحد للمحاورات الأفلاطونية . على أنه إن جاز للباحث أن يسأل عن محور هذه الفلسفة فإنه لا بد أن يصل إلى تلك المشكلة الرئيسية التي ألهمت الفلسفة السقراطية بأسرها وهي مشكلة الخير .

ولقد حافظ أفلاطون على أساس الفلسفة السقراطية حين جعل الخير أيضاً هدفاً لفلسفته الميتافيزيقية والأخلاقية على السواء .

فالخير وحده هو الذي يحدد ما يجب أن يعرفه الفيلسوف ؟ وهو الحقيقة التي يسعى إلى تحقيقها الفرد والمدينة على السواء . لذلك يذهب أ. كواريه A. Koyré إلى القول بأن المشكلة الفلسفية عند أفلاطون ليست في الواقع إلا مشكلة سياسية أنها مشكلة المدينة التي لا يجد الفيلسوف فيها مكاناً لنفسه<sup>(1)</sup> . ولما كان على كل باحث أن يضع تخطيطاً يسير عليه عند شرحه لهذه الفلسفة فيمكن أن نبدأ بنظرية أفلاطون في المعرفة .

#### نظرية المعرفة :

يبحث أفلاطون موضوع المعرفة في محاورات عديدة فيبين أنواعها المختلفة ويرتّبها درجات حسب قيمتها في الكشف عن الحقيقة . ويهتم اهتماماً

---

(1) A. Koyré. Introduction à la lecture de Platon. New York. Brentano's 1945.

بالغاً بتعريف العلم الفلسفى الصحيح والتميز بينه وبين أنواع المعرفة الأخرى الشائعة عند معاصريه . وإذا تتبعنا آراءه فى هذا الموضوع خلال المحاورات فإننا نجد بهم في مبنون وفي فيلدون بنظرية التذكر .

أما في محاوراة الجمهورية فيشرح نظريته في الجدل . وفي تياتوس يعرض للمعرفة الحسية ، وفي السفسطائى يتناول تفسير الأحكام ، الصحيحة منها والخطئة ومغالطات السفسطائيين وفي فايدروس إشارات عديدة لتفسير طبيعة النظر الفلسفى ، وفي تياوس تحليل للنفس عند قيامها بوظيفة المعرفة ولكننا يمكن أن نرتب آراء أفلاطون في المعرفة بحسب قيمتها صاعدين من أدنى درجات المعرفة إلى أرقى درجاتها .

#### ١ - المعرفة الحسية :

ذهب بروتاجوراس إلى أن المعرفة الإنسانية ، إنما تعتمد على الإدراك الحسى ، ولما كان الإدراك الحسى يختلف باختلاف قوة الحواس وظروف الإدراك نفسه فقد انتهى بروتاجوراس إلى القول بأن الحقيقة نسبية . ولقد عارض سقراط وأفلاطون هذه النظرية الحسية في المعرفة وأولاهما تأويلاً انتهى إلى نزعة شك في المعرفة ، فما دامت الحقيقة هى ما تبدل للفرد ، فكل شئ إذن صحيح بالنسبة لإحساس هذا الفرد ، وبالتالي ما دامت الحقيقة نسبية فليس هناك حقيقة موضوعية مطلقة يمكن الرجوع إليها لحسم الخلاف وليس هناك بالتالى خطأ . وقد ناقش أفلاطون هذه النظريات الحسية في المعرفة خاصة في محاوراة تياتوس وسأل هل يمكن أن يقدم الإحساس علماً ؟ ولكن الإحساس فى رأى أفلاطون لا ينقل للإنسان إلا الصيرورة الدائمة والتغير المستمر ، كما أنه لا يدرك سوى العناصر المحسوسة البسيطة كاللون والحجم والطعم ، ومثل هذه الإحساسات لا يكون علماً ولا يفسر حقيقة .

لذلك يبحث أفلاطون عن تفسير آخر للعلم فيسأل هل يكون العلم في المعرفة الذهنية التى تصاحب الإحساس أى فى الحكم العقلى . فالحكم يجمع عدة عناصر فى فكرة واحدة ، ولكنه لا يعد دائماً معرفة علمية لأنه يشترط أن يكون هذا الحكم صادقاً أى مطابقاً للوجود ، ولكن إذا كان الحكم الصادق تمكيراً فى الوجود فما هو الحكم الخطأ ؟ .

هل يجوز أن نصف الحكم الخاطيء بأنه تفكير في اللاوجود ؟ طبعاً لا .  
إذ أن اللاوجود غير موجود فلا يمكن أن يكون موضوعاً لمعرفة أو حكم ما .  
ويعاود أفلاطون تفسير مشكلة اللاوجود والأحكام الخاطئة في محاوره  
السفسطائي ذلك لأنه لو أمكن تفسير الخطأ فانه سيتمكن بالتالى من تعريف  
السفسطائي وهو المغالط الذى يزيف العلم بواسطة الأخطاء .

وينتهى فى هذه المحاوره إلى تفسير الحكم الخاطيء بأنه ليس إثباتاً  
للاوجود ولكنه إثبات لوجود آخر غير الوجود الحقيقى .

يضرب أفلاطون مثلاً يفسر به الحكم الخاطيء مؤداه أننا إذا قلنا أن  
تيتاتوس يطير وكان تيتاتوس جالساً فقد قدمنا حكماً خاطئاً . ثم يفسر  
هذا الخطأ بقوله : إن هناك مثلاً للجلوس ومثلاً آخر للطيران ، وتيتاتوس  
يمكن أن يشارك فى أى مثال من هذين المثالين والحكم الخطأ هو تقرير  
مشاركة ليس لها وجود .

يتضح مما سبق أن المعرفة الحسية والأحكام العقلية لا يكتفيان لبيان حقيقة  
المعرفة العلمية . ولكنهما على كل حال ضروريان فى الحياة العملية ولتحقيق  
كثير من الفضائل الأخلاقية . فالفضيلة كما يقول فى محاوره مينون ليست  
فطرية ولا يشترط وجود العلم الحقيقى لكى تتوافر عند عامة الناس بل يكفى  
لوجودها الحكم العقلى الصحيح . وكثير من الساسة والعظماء أمثال بريكليز  
وأرسيد لم يكونوا علماء ولكنهم كانوا أفاضل بما لديهم من حكم صادق (١) .  
وفى نهاية الكتاب السادس من محاوره الجمهورية يقدم أفلاطون تصنيفاً  
واضحاً لأنواع المعرفة (٢) .

ويستند فى تصنيفه هذا لأنواع المعرفة على درجات موضوعاتها المختلفة  
فى الوجود . فهو يفرق بين موضوعات ماثية ، وموضوعات معقولة .

أما المراتيات فيقسمها إلى الظلال أو الصور المنعكسة على المرآة أو على  
الماء ومعرفتها وهم والقسم الآخر من المراتيات يشمل الموجودات الطبيعية

(١) Menon, 97-100.

(٢) Rep. VI, 509-511.



كالمصنوعات والنباتات والأحياء ومعرفتها الحسية ظن ، أما المعقولات فمنها معقولات تتطلب استخدام المحسوسات مثل الأشكال الهندسية والنظريات الرياضية ومعرفتها فهم ، أما أرقى أنواع الموجودات فهي المعقولات التي لا تحتاج للمحسوس ولا إلى استخدام الفروض كي تعقل ومعرفتها تعقل<sup>(١)</sup> . وموضوعها التصورات الفلسفية المجردة أو المثل العقلية كالعادلة والجمال والخير . ولما كانت المعرفة بالرياضة تمهيداً للمعرفة الفلسفية فينبغي أن تنتقل إليها .

## ٢ - الرياضة وأهميتها :

يظهر أثر العلوم الرياضية التي بلغت أوج ازدهارها عند اليونان في فلسفة أفلاطون الذي كتب على باب مدرسته « لا يدخل الأكاديمية إلا من كان مهندساً » .

ولقد انتقل إليه هذا التأثير عن طريق الفلسفة الفيثاغورية المنتشرة في جنوب إيطاليا وصقلية وخاصة مع أشهر رجالها في عصر أفلاطون أرخيتاس التارنتي الذي كاد يحقق مثله الأعلى في الحاكم الفيلسوف . وقد كان أفلاطون على معرفة بأحدث نظريات الرياضة لصلته بكثير من علماء الرياضة المعاصرين له مثل ثيودور القورينائي وادوكس الكينيدى ، وتيتانوس .

ولقد رأى أفلاطون أن في الرياضة مران للعقل على فهم التصورات العقلية المجردة كما أنها تعتمد على الاستدلال العقلي فتقدم نموذج التفكير الذي لا يتأثر بالخبرة الحسية .

من جهة أخرى تتميز الحقائق الرياضية بأنها حقائق ثابتة مطلقة لا تتغير بتغير الأمثلة المحسوسة التي تصفها . فإذا قلنا مثلاً أن  $2 \times 2 = 4$  أو أن مجموع زوايا المثلث تساوي قائمتين فإننا نقرر حقيقة ثابتة على الرغم من اختلاف أمثلتها المحسوسة التي لا تبلغ في دقتها الرياضية ، فأين ذلك المثلث المثلث من أى مثلث مادي ذى حجم أو مادة معينة ؟ .

(١) الروم dikasia ، النان Pistis ، فهم Dianoia ، تمقل Noesis

أننا في العالم المادى نجد أمثلة تطبيقية للرياضة فنجد أن برتقالتين وبرتقالتين يتساويان بأربعة ولكن قد نجد العكس ، فقد نجد برتقالتين هما ضعف أربع برتقالات إذا التفتنا إلى صفاتهما الحسية . وإزاء هذا التعارض الواضح بين الحقيقة الرياضية الثابتة المطلقة والحقيقة المحسوسة النسبية المتغيرة نجد الفلاسفة أنفسهم إزاء موقفين فاما أن يبدأ البعض بالحقيقة الواقعية المحسوسة فيسلم بأن هذه المحسوسات الأولية في الوجود أما القوانين العقلية التي تفسرها إنما هي تقارير مجردة نفترض وجودها أى تكون صحيحة لو وجد في العالم الخارجى ما يتفق معها . فالأربعة مثلا هي ضعف الاثنين لو استثنينا كل الصفات المحسوسة التي تلحق بالمعدودات المحسوسة .

وقد يبدأ البعض الآخر من الطرف الآخر فيرى أن الحقائق الرياضية لها الأولية أما الوقائع المحسوسة الخارجية فانما هي أمثلة وصور تقريبية لها . فبالعقل نعرف الحقيقة الأولية ونستخرج بالاستدلال كل الصفات والخصائص المترتبة عليها . أما الخبرة الحسية والملاحظة فانما هي وسائل مضللة عند معرفة الحقيقة لأنها لا تقدم إلا الأمثلة التقريبية أو الظلال .

وعلى هذا النحو سارت الفلسفة الأفلاطونية واختار أفلاطون هذا المنهج الرياضى لا في الرياضيات وحدها بل عموما في سائر مجالات المعرفة الفلسفية ، فالعدالة والخير والجمال لا تعرف ابتداء من أمثلتها المحسوسة في الواقع ولا تعتمد معرفتها على مناهج الملاحظة والخبرة الحسية وإنما تعرف من صورتها المثالية بمقتضى هذه الصورة التي يتصورها العقل يمكن لنا أن نحكم على سائر الأمثلة التي تعرض لنا في الواقع .

لذلك يشترط أفلاطون أن يبدأ الفيلسوف بدراسة العلوم الرياضية الأربعة الحساب والهندسة والفلك والموسيقى . وهو لا يعنى بالحساب فن العد الذى يستخدمه التاجر أو القائد ولكنه يعنى به دراسة نظرية للأعداد ذاتها وخصائصها<sup>(١)</sup> .

أما الهندسة فهي ليست قياس المساحات ولكنها دراسة للنسب المعقولة .  
أما علم الفلك فهو دراسة للنظام البادى فى حركة الكواكب . وقد ارتبط  
علم الموسيقى عند أفلاطون بعلم الفلك ، لأن الموسيقى تبحث فى الائتلاف  
والنسب الرياضية التى تدخل فى نظرياتها .

لكن المعرفة الرياضية على الرغم من أهميتها عند أفلاطون تظل فى مرتبة  
أدنى من معرفة المثل ، وذلك لأن الرياضة تعتمد على فروض ومسلمات  
ليس وجودها يقينياً ثم تسير بطريق الاستدلال فى استنباط النتائج المترتبة على  
القرص الأساسى الذى سلمنا به . ولذلك يسميها أفلاطون بالعلم الذى لا يستغنى  
عن استعمال الفروض . والضرورة فيها ضرورة فرضية كما يقول أرسطو .

ومثالها يظهر حين يقول إذا وجد المتزل فأساسه بالضرورة موجود ،  
إذا ضربنا سبعة فى سبعة فالنتائج ضرورة هو تسع وأربعون ، أما العلم البقنى  
فهو الجدل الذى لا يعتمد على الفروض hypothesis بل يبدأ بالمبدأ البقنى  
الذى لا يكون هناك شك فى وجوده . فاذا عرف هذا المبدأ أمكن لنا تحديد  
حقيقة كل شىء آخر بالنظر إلى صلته به . ولكن كيف ندرك هذا المبدأ ؟  
لابد من الانتقال إلى معرفة المثل والجدل .

### ٣ - معرفة المثل :

ليست معرفة المثل فى متناول أى إنسان من الناس وإنما هى وقف على  
الصفوة منهم . على الفلاسفة أولئك الذين خصصهم الطبيعة بمواهب لا تتوافر  
عند سائر الناس ، خصصهم بأننى النفوس معدناً تلك النفوس الطاهرة التى  
وصفها فى محاوره فايدروس بأنها قد حظيت فى الزمان الغابر بالرؤية الصحيحة  
وأفلاطون وسائل مختلفة لشرح هذه المعرفة بالمثل نبذوها بنظريته فى التذكر .  
ويعرض أفلاطون نظريته فى التذكر فى محاورتى مينون وفيدون .  
فى محاوره مينون يصور أفلاطون مينون متلمزاً شاكياً من سقراط . فسقراط  
بحواره وجدله يكاد يهدم كل ما فى ذهن الناس من معرفة ومن علم ومن يقين  
إنه أشبه شىء بالأسماك التى تنحدر من يقرب منها . وحتى هو ليس فى أحسن  
حال ممن ينحدرهم ، فهو منحدر لا يعرف ما هى الفضيلة التى يسأل الناس عنها

غير أن سقراط يظل يلح على ضرورة بيان ما هي المعرفة فيقول : إن كنا نبحث عن شيء نجهله فكيف نتعرف عليه إذا صادفناه؟ وإن كنا نبحث عن شيء نعرفه فما فائدة أن نبحث عنه ؟ ثم ينتهي هذا التساؤل بقوله إن هناك من الأحاديث المشهورة عند الحكماء والكهنة وعند الشعراء أمثال بنداروس نظرية تقول ان النفس الإنسانية خالدة وأنها لا تنفى بعد الموت ولكنها تولد في حياة أخرى .

وما دامت النفس قد كان لها وجود سابق على هذه الحياة فلا بد أنها قد عرفت كل شيء منذ القدم ويمكنها التذكر . ولكي يثبت هذه النظرية يستدعى عبداً لمينون ثم يأخذ في توجيه أسئلة لهذا العبد في الهندسة فيجده يجيب باجابات صحيحة ، فيستدل من ذلك على أن المعرفة كامنة في النفوس .

ويشرح أفلاطون التذكر في محاوره فيلون فيفسر كيف يتنبه العقل عند رؤيته للمحسوسات فيتعرف على حقيقتها التي سبق للنفس أن رأتها في حياتها السابقة . ويذهب إلى أننا حين نرى شيئين متساويين في الواقع فإننا نحكم عليهما بالتساوي لمعرفتنا السابقة بحقيقة المساواة ، ولولا هذه المعرفة السابقة ، لما أمكننا إصدار مثل هذه الأحكام .

ولأفلاطون تشبيه مشهور معروف بتشبيه الكهف<sup>(١)</sup> يصور به عامة الناس مقيدين بأغلال في كهف معتم لا يرون أمامهم سوى أشباح وظلال لما يمر وراء ظهورهم من حقائق في الخارج ، فإذا تمكن أحدهم أن يتحرر من قيوده فخرج من الكهف ورأى الأشياء الحقيقية مباشرة انهر بصره لقوة ضوء الشمس ، ولكنه سرعان ما يعمد إلى تمرين بصره على رؤية الأشياء منعكسة في الماء ثم يمكنه بعد ذلك النظر إليها في الضوء وبعد أن يألف النور ينظر إلى السماء فيرى الكواكب والنجوم حتى يمكنه في النهاية أن ينظر إلى الشمس ذاتها فيعلم أنها مصدر الضوء وسبب الرؤية ويفضل حرارتها تستمد الموجودات وجودها . أما إذا عاد الذي أمكنه التحرر من الكهف القديم فانه ولا شك سيبدو غريباً بين قومه ، لكنه لن يعاب بما يسمعه يدور بينهم حول

المعرفة ذلك لأنه قد رأى الحقيقة ورأى العيان ، تلك الحقيقة التي خفيت عن الجميع . وعلى هذا النحو دائماً يكون الفيلسوف الذي تمت له رؤية الحقيقة رؤية مباشرة فتنبثق في نفسه المعرفة كما ينبثق الضوء فجأة فتراه ينتقل طفرة واحدة من عالم الظلال إلى عالم النور والضياء ، ويسمى أفلاطون هذا النوع من المعرفة الحسية بالتعقل . على أن الفيلسوف الذي انكشفت له الحقيقة سيكون من واجبه العودة مرة أخرى إلى الكهف ليبين للناس حقيقة ما رأى ويوجههم إلى سبيل المعرفة الصحيح كما أنه سوف يعيد تقديره لقيم الأشياء مرة أخرى على أساس هذه المعرفة الحقيقية التي حظى بها . وفي هذا التشبيه الذي قصد به أفلاطون تقريب معرفة الفيلسوف بالمثل تتضح لنا معالم نظريته في الجدل أو في المنهج الذي يسميه بالديالكتيك .

#### ٤ — الجدل ( الديالكتيك ) :

فن الديالكتيك باللغة اليونانية يعنى فن المناقشة والجدل وهي المناقشة التي تهدف إلى الوصول إلى الحقيقة والا فإنها تصبح وراء Eristique<sup>(١)</sup>

وقد وضع سقراط اللبنة الأولى في بناء الديالكتيك عندما حاول أن يصل إلى مفهوم واحد ثابت للفضائل المختلفة من خلال المناقشة والحوار . ونجد أمثلة واضحة لاستعمال هذا المنهج في محاورات أفلاطون المبكرة أو في المحاورات السقراطية مثل محاورات لايخيس ، ليزيس ، وأوطيفرون ، وهيبياس ... إلخ . غير أن أفلاطون قد خطا خطوة أخرى أبعد مما وصل إليه سقراط وذلك حين بحث في التصورات العقلية ، لا في عالم الأخلاق وحده بل في عالم الطبيعة بأسرها . وكان بحثه عن هذه الحقائق هو أيضاً بحث عن التصورات العقلية الثابتة التي تفسر الموجودات الجزئية المحسوسة .

---

(١) أصبح الديالكتيك عند أرسطو يعنى الاستدلال القائم على الآراء السائدة وليس على المقدمات اليقينية كالبرهان . وفي الصور الوسطى أصبح الديالكتيك يعنى المنطق الصوري ويكون مع الخطابة والنحو الثلاث في الفنون الحرة السبعة . وفي العصر الحديث يعنى الديالكتيك منطق الجدال ولكنه أصبح عيد هيجل منطق الفكر وقانون الوجود حيث إن المقول وحده هو الموجود . أما عند مركس فهو قانون الحركة المادية في الوجود وبالتالي منهج المعرفة بهذا الوجود المادي .

وكانت التصورات العقلية عنده تعنى الأنواع والأجناس الكلية بمعنى آخر كانت هي المثل العقلية . ولكن كيف يصل الفيلسوف إلى إدراك هذه المثل ، ثم كيف يحدد علاقتها بالأشياء الأخرى التي تشارك فيها ثم كيف يحدد علاقتها ببعضها ويرتبطها في عالم واحد على قمته مثال الخير ؟

إن المنهج المؤدى إلى هذه المعرفة هو الذى يسميه أفلاطون بالديالكتيك . ويعرف أفلاطون الديالكتيك في محاوره الجمهورية بأنه المنهج الذى به يرتفع من المحسوس إلى المعقول دون أن يستخدم شيئاً محسوساً ، وإنما بالانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة (١) .

ومعنى هذا أننا إذا أخذنا في دراسة فكرة أو تصور معين فأننا لا ينبغي أن نكتفى بالوقوف عند حد هذه الفكرة بل لابد أن نردها إلى فكرة أخرى أعم منها وأشمل وهذه إلى ثالثة أعم من الجميع ، أى نصل من الشروط إلى شرطه أو من المعلول إلى علته حتى نصل إلى فكرة هي أعم الأفكار جميعاً وأكثرها حقيقة وأعلاها مقاماً ، وهذه الفكرة ليست سوى مثال الخير .

وهذا هو ما يعنيه أفلاطون حين يقول إن أى معرفة أننا كانت رياضية أو علمية أو أخلاقية لا قيمة لها ما لم تكن تهدف في آخر الأمر إلى تحقيق الخير أو ما لم ينظر إليها من خلال ضوء فكرة الخير ومدى قربها أو ابتعادها عنها . لأن الخير هو المعيار المطلق الذى به تقوم المعرفة وتقيسها كما أنه أيضاً المعيار الدقيق الذى به نقيس الوجود (٢) .

وينتهى في الجمهورية إلى وصف الخير بأنه يقوم في العالم المعقول مقام الشمس في العالم المحسوس فهو يضئ على العقولات الضوء الذى به تكون مرئية والحرارة التي تكسبها الحياة . وروية الخير كما يصفها أفلاطون في محاوراته العديدة هي رؤية مباشرة وحس عقل . وبغير حدوث هذه الرؤية والوصول إلى المبدأ الأعلى لكل الموجودات يظل العقل في تشتت لأن معرفة

(١) Rep. 511B.

(٢) Rep. 505c.

الخبر هي هدف كل العلوم الجزئية التي تفتقر دائماً إلى النظرة الكلية أو إلى النظرة الفلسفية التي تحدد علاقة هذه العلوم ببعضها ثم تحدد الهدف الأسمى لجميعها (٥) .

ويرى أفلاطون أن للجدل طريقين ، طريق صاعد يهدف للوصول من خلال الكثرة المحسوسة إلى الوحدة المعقولة التي تشملها وتفسرها أو يصعد من المعقولات المتعددة إلى أعلاها مرتبة ، ومبدأها جميعاً أى ينتقل من تعميم إلى آخر حتى يصل إلى الجنس الأعم الذي يشملها جميعاً . وهذه الحركة هي المسماة بطريق الصعود بمعنى أدق بالتأليف . Synopsi<sup>(١)</sup> . أما الطريق الآخر للدialektik فهو الطريق الهابط . لأن الفيلسوف بعد أن يدرك الوجود الأعم أو أعلى الأجناس ، يهبط إلى الأنواع التي تندرج تحته وله أن يسير في هذا المهبوط على منهج التحليل أو باستخدام القسمة الثنائية المستنيرة بمحس المثل<sup>(٢)</sup> .

لذلك يعود إلى ترتيب الموجودات ، مراعيًا في ذلك حقيقتها أو ترتيبها المنطقي على حد قول اسبينوزا .

نظام الفكر هو نظام الأشياء Ordo idiarum ordo rerum  
ولتوضيح ذلك نفترض أننا بصدد تعريف (س) فنختار فئة واسعة تشمل (س) وغيرها (أ) ثم نقسم (أ) إلى فئتين أحدها تشمل صفة موجودة في (س) وأخرى لا تحتوى على هذه الصفة فنسمى الفئة الأولى (ب) وتوضع على اليمين وتترك الأخرى على اليسار وتسمى (ج) ثم نأخذ (ب) ونقسمها بدورها إلى صفتين إحداها تدخل في (س) فنسميها (د) ونضعها

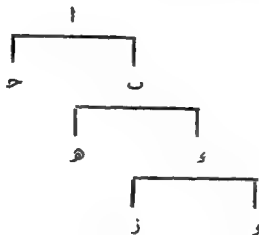
---

(٥) فيمكن أن ترتب العلوم والفنون درجات حسب علاقتها بفكرة الخبر ، فالجنسي يفتح اللذن ليتول الفيلسوف الحكم فيحقق الخبر ، وقاطع الخشب يحضره لتجار فيصنع الرير ليستعمله الإنسان فيم تحقيق غير مهيمن وهكذا .

(1) Rep. VI, 537c. Men. 100b. Theet 146e.

(2) Phédre 265-266aPhilfée. 34b, Lois. V. 732b.

على اليمين والأخرى (هـ) على اليسار وهكذا حتى نصل إلى تعريف الفكرة التي كنا بصددنا ونحدد خصائص هذه الفكرة من مجموعة الصفات التي وضعت على اليمين (\*).



∴ (ا، ب، د، و) = م.

وقد تميزت نظرية المثل في مرحلتها الأخيرة عند أفلاطون بطابع لم يكن واضحاً فيها في مرحلتها الأولى ، وهو قابلية المثل للمشاركة في بعضها وقدرتها على التأثير والتفاعل ، ومن ثم صار تحديد علاقة مثال بآخر هو طابع الديالكتيك عند أفلاطون في المحاورات المتأخرة . . لذلك نجد يقول في محاوره السفسطائي وهي من المحاورات المتأخرة بوجود خمس أجناس عليا<sup>(١)</sup> تقوم بمهمة التأليف والربط بين المثل وهي الحركة والسكون والوجود والذاتية والغيرية فتال الحركة هو غير السكون وهو يتصف بالوجود والذاتية لأن الحركة هي ذاتها ولأنها موجودة ولكنها غير باقي الأجناس الأخرى .

وتنتهي محاوره السفسطائي باثبات أن كل شيء بوصفه ذاته يشارك في الوجود وبوصفه غير الأجناس الأخرى يشارك في اللاوجود . ومن ثم فاللاوجود هو الغير أو الآخر .

(\*) ذكر أرسطو القسم الأفلاطوني في كتابه التحليلات الأولى Prem. Analyt. وعلمنا بداية المنهج الاستدلالي القياسي ولكنها ناقصة لأنها تؤدي دائماً إلى نتيجة ضرورية إذ ليس بها حداً أوسط يكون علة ضرورية للاستدلال على النتيجة .

(١) Soph. 253d.



كذلك يثبت الديالكتيك أن نوعاً ما يأتلف مع بعض الأنواع الأخرى ولا يأتلف مع البعض الآخر ، فالإنسان لا يأتلف مع الثور لأنه حيوان ذى أربعة أرجل ولكنه يأتلف مع الحيوان ذى الساقين .

وعلى هذا النحو ينتهى كثير من المفسرين إلى اعتبار نظرية الجدل عند أفلاطون نوعاً من ميتافيزيقا الوجود ( أنطولوجيا ) أكثر منها نظرية فى المنطق الصورى ، لأنه دراسة للمثل أو للحقائق ذات الوجود الموضوعى التام<sup>(١)</sup> .

## الفصل الخامس

### نظرية المثل

معنى المثال :

لفظة المثال في اليونانية هي الايدوس Eidos وجمعها Idea مشتقة من الفعل Idein يعنى يرى ولم يكن أفلاطون مبتدعاً لهذه اللفظة ، وإنما استمدّها من المصطلح العلمى عند الفيثاغورين ومن مجموعة الطب الاقراطي. فقد كانت الايدوس تفيد في الفلسفة الفيثاغورية الشكل المرئى أو الصورة الهندسية ، أما في الطب فكانت تفيد طبيعة الشيء أو تركيب مادته .

أما المثال عند أفلاطون فلإنما يشير إلى حقيقة شيء أو طبيعته فيقابل لفظة الطبيعة التى شاعت عند سابقيه . وأصبح المثال بناء على المعنى الأخير يفيد الطبيعة الجسمانية أو الطبيعة النفسية عند أفلاطون أما المصدر السقراطى لنظرية المثل الأفلاطونية فهو موضع نقاش عند المفسرين لهذه الفلسفة . فهل كان سقراط حقاً هو صاحب نظرية المثل التى عرضها أفلاطون في المحاورات ؟ .

لقد ذهب بعض المفسرين إلى اعتبار نظرية المثل من اختراع سقراط فقالوا بأن شخصية سقراط التى تظهر في المحاورات إنما هي تصوير صادق لشخصيته التاريخية وآرائه الفلسفية ، وعلى ذلك يكون كل ما قدمه أفلاطون من آراء على لسان سقراط صحيح النسبة له (١) .

لكن يبدو أن في هذا رأى كثيراً من المغالاة ، لأن سقراط وإن بحث في المثال الثابت للفضيلة ، أو في ماهية الفضيلة لا في أمثلها المحسوسة المتغيرة ، إلا أنه كان لا يعتقد بوجود مفارق للمثل على حدرواية أرسطو في الميتافيزيقا (٢) .

(١) A.E. Taylor, *Varia Socratica*, J. Burnet *Greek Philosophy*.

(٢) Arist., *Met.*, 1078b, 30-1.

فالتصورات التي كان سقراط يهدف إلى تعريفها لا تتعدى التصورات الأخلاقية ، أما نظرية المثل في المحاورات الأفلاطونية فقد اتسعت لتفسير جميع الموجودات سواء منها الأخلاقية أو الطبيعية . ومن يتتبع تطور نظرية المثل خلال المحاورات الأفلاطونية يتبين أنها قد بدأت سقراطية ، إذ تميزت المثل في المحاورات الأفلاطونية المبكرة بأنها تصورات تتعلق دائماً بالأخلاق ، وتميزت هذه التصورات بأنها بمثابة علل مباطنة للسلوك الإنساني ولم تكن ماهيات مفارقة في عالم آخر يعلو على العالم المحسوس .

ومن أمثلة هذه المحاورات السقراطية محاورة خارميدس التي يناقش فيها أفلاطون فضيلة العدالة ، ولاخيس وهي بحث في الشجاعة ، وأوطيفرون التي يحاول فيها تحديد العفة ، وفي هذه المحاورات بالذات يكثر استعمال سقراط لكلمة المثل ، بل تظهر فيها بوادر نظرية المثل بوضوح فيقول سقراط لمحاورة :

« اذكر يا أوطيفرون أنني لم أدعوك لبيان شيء أو شيئين من هذه الأشياء الكثيرة التي تكون تقية ، ولكني سألتك عن المثل الذي به تكون كل الأشياء التقية تقية » (١) .

ومعنى هذا أن المعرفة بالجزئيات لا تكون صحيحة إلا إذا توفرت للانسان المعرفة العقلية بالفكرة العامة التي تفسر لنا الجزئيات المحسوسة أي معرفة مفهوم الشيء لا بد أن تسبق معرفة ما صدقاته ويوضح أفلاطون حقيقة المثل في محاورة فيدون حيث يذهب إلى اعتبار المثل علة لتفسير الموجودات المحسوسة فيقول مثلاً :

« إنني أقرر بقوة أن الأشياء الجميلة كلها إنما تكون جميلة بالجمال وبالكبر وحده تصير الأشياء الكبيرة كبيرة فأكبر وأكبر ، وبالصغر يصير الصغير صغيراً » (٢) .

(١) Euthyphron 6e.

(٢) فيدون ٩٨-٩٩ - الترجمة العربية للدكتور زكي نجيب محمود .

ولقد اتخذ أفلاطون من المثل في هذه المحاوراة علة لتفسير الموجودات الطبيعية ، ذلك لأنه لم يعد يبحث عن العلل المادية في الوجود لأنها ليست حقيقية وليست ثابتة ، فلو قلنا مثلاً إن علة الجمال في الزهرة هو شكلها أو لونها أو رائحتها فتحزن إذن نلجأ إلى علة ليست دائماً سبباً للجمال ، كما أننا لو قلنا إن سبب الطول هو مقياس قدم فهذا القدم أحياناً قد يكون مقياساً للقصر وعلى هذا يستبعد أفلاطون التعليل المادى الفيزيقي ، بل يوجه له أشد النقد حين يسخر من انكساجوراس الذى كاد يتخلص من هذه التفسيرات المادية عندما قال بالعقل علة لكل شئ ولكنه سرعان ما عاد فوقع في نفس الخطأ القديم الذى وقع فيه جميع الفلاسفة الطبيعيين السابقين على سقراط حين بحثوا عن العلل المادية للوجود<sup>(١)</sup> .

كذلك أصبح المثل يقوم في الفلسفة الأفلاطونية بوظيفة العلة المفسرة للوجود الطبيعى ، وبهذه العلية المثالية أدخل أفلاطون التفسير الميتافيزيقي الذى لا يكتفى بالبحث التجريبي في العلل بل يفترض أنها توجد في مستوى يعلو على التجربة وعلى المعلولات . وقد ترتب على هذا أن صارت علاقة العلية عند أفلاطون هى علاقة مشاركة Participation فما هذه المشاركة ؟ .

يروى أرسطو أن الفيثاغوريين قالوا ان الأشياء تحاكي الأعداد ، أما أفلاطون فقد قال إنها تشارك فيها وليس هذا اختلافاً إلا في الاسم<sup>(٢)</sup> ، ولكن لو رجعنا إلى تفسير محاكاة الأشياء للأعداد عند الفيثاغوريين أو إلى بحث سقراط عن التصورات ، فسوف نجد أن أحداً منهم لم يقل قبل أفلاطون بأن للأعداد أو الماهيات وجوداً مفارقاً للأشياء وهذا ما ذهب إليه أرسطو عندما كان بصدد البحث عن نظرية المثل<sup>(٣)</sup> .

بل يذهب أرسطو أبعد من ذلك عندما يحاول تفسير مفارقة المثل الأفلاطونية وتعالها عن الواقع المحسوس فيقول إن السبب الذى من أجله

انتهى أفلاطون إلى القول بمفارقة المثل للعالم المحسوس هو تأثيره بفلسفة افراطيبوس وهيراقليطس<sup>(١)</sup> .

فاذا كان الوجود المحسوس في صيرورة مستمرة وتغير دائم كما يقول هرقليطس وأفراطيبوس ، وإذا كان العلم لا يتعلق إلا بالماهيات الثابتة كما يقول سقراط فكيف يرضى أفلاطون للمثل وهي الحقائق العقلية الثابتة أن تتعرض للصيرورة والتغير إذا كانت مباطنة للمحسوسات ؟

لقد كان الحل الوحيد للتوفيق بين هذين الرأيين اللذين أخذ بهما أفلاطون هو أن ينأى بمثله في عالم مفارق كلما ازداد ضغط فاسفة هيراقليطس على تفكيره<sup>(٢)</sup>

لكن القول بالانفصال الكامل بين العالم العقلي والعالم الحسي لم يعد يتخذ هذه السمات المطلقة الحاسمة في الدور الأخير من فلسفة أفلاطون . لذلك نجد مراجع في محاوره بارمنيدس ما سبق أن ذكره بخصوص المشاركة بين المحسوسات والمثل ، فيثير عدة مشكلات أهمها :

١ — لو كان المثل موجودا بأكمله في كل المفردات التي تشارك فيه لتعدد المثل وفقد ذاتيته .

٢ — لو شارك المثل في كل منها بجزء منه لانتقسم المثل وأدى إلى تناقض خاصة إذا ما تعلق الأمر بمثل الصغر . فلو أن شيئاً صغيراً شارك في جزء من مثال الصغر فهل يصح لمثال الصغر أن يكون أكبر من جزئه ؟

٣ — لو تركنا فكرة المشاركة وقلنا بالمشابهة فإن الأمر لن يسلم أيضاً من التناقض لأن مشابهة شيئين في صفة معينة تقتضي وجود مثال لما هو مشترك بين الطرفين المتشابهين ولو اشتركت هذه الصفة مع الشئيين لاقتضى الأمر صفة ثالثة للتشابه القائم بينها وبين باقي الأطراف وهكذا إلى ما لا نهاية .

(1) Arist., Met., 987a 32, 101a.

(2) A.G. Collingwood. The Idea of Nature p. 68.

٤ — وأخيراً لو قلنا إن هناك مثلاً منفصلة مفارقة فلا بد لكي نعلمها من عقل إلهي مفارق غير عقولنا الأرضية ذات المعرفة النسبية .

ولقد اختلفت التفسيرات التي قدمت لمحاورة بارمنيدس لما فيها من جدل لا ينتهي إلى نتيجة إيجابية حتى ليبدو أنها إنما كانت مراناً عقلياً وضعه أفلاطون لتنشيط ذهن طلاب الفلسفة حتى يفهموا دروسه الشفهية .

ومن الواضح أيضاً أنها كانت محاولة منه للرد على المثاليين المتطرفين خلفاء بارمنيدس من المجاريين الذين رفضوا إثبات أى علاقة بين العالم العقلي والعالم الحسي . ومن يتتبع تطور نظرية المثل بعد هذه المحاورة أى في الطور الأخير من فلسفة أفلاطون فإنه يتبين تسرب موثرين رئيسيين :

أولاً : قول أفلاطون بعلية النفس في العالم الطبيعي واعتبارها علة مباشرة فعالة بعد أن كان المثل يقوم بهذه الوظيفة .

ثانياً : تأثر أفلاطون بالنظريات الفيثاغورية إلى حد التوحيد بين المثل والتصورات الرياضية . بل أصبحت المثل أقرب إلى نماذج مجردة ليس لها فعل مباشر في العالم الطبيعي أى ( براديكما ) .  
pradeigma<sup>(١)</sup> .

ولقد أفضت فكرة أفلاطون في علية الشمس وفاعليتها في عالم المحسوسات إلى إمكانية القول باشتراك المثل أو النماذج مع النفوس في التأثير على عالم الطبيعة . بل أصبحت النفس بمثابة العلة الفاعلة والمباشرة في تحريك الطبيعة بل واسطة بين الموجودات الحسية والمثل العقلية .

فالنفس الإلهية أو الإله الصانع علة مباشرة في وجود العالم كما يقول في محاورة تياوس ولكنها لا تقوم بوظيفتها إلا بالاستعانة بعالم المثل أو النماذج والعلل الغائية . كذلك يتضح أن المثل أصبحت في الطور الأخير من مراحل

---

(١) Cornford, From Religion to Philosophy, p. 242-261.

فكر أفلاطون أشبه بعالم من التصورات الميتافيزيقية التي توجه فعل النفوس كما كانت توجه أفكار القدر والعدالة أفعال الآلهة الأولمبية عند اليونان .

وعلى هذا الأساس أيضاً يمكن أن نشبه المثل بالقوانين الرياضية التي تسيطر على حركة الطبيعة وحركة النفوس وبالتالي يمكن أن نبعث في نظرية متأخرة توحد بين المثل والأعداد المثالية التي هي موضوع دروس أفلاطون الشفهية والتي تظهر لنا مدى تأثير أفلاطون بالفلسفة الفيثاغورية وهو تأثير لم يظهر بوضوح إلا بعد أن اتجه إلى تفسير الطبيعة .

## الفصل السادس

### العالم لطبيعي والنفس

لم يكن علم الطبيعة عند اليونان مستقلاً عن دراسة النفس والإلهيات ويظهر هذا الطابع خاصة في فلسفة أفلاطون . ويكنى الكنى يتضح لنا ذلك أن ننظر إلى محاوره تياوس التي كرسها لتفسير الطبيعة حتى نجهدها تنتهي إلى فكرة الصانع والنفوس الكونية ونفوس الأحياء . أو أن نبحث في الفصل العاشر من محاوره القوانين وهو الفصل الذي كرسه أفلاطون لدراسة حركة الطبيعة حتى نجهده ينتهي إلى فكرة النفس الإلهية التي اعتبرها علة الوجود والحركة .

تكوين العالم الطبيعي :

قبل أن يفسر أفلاطون كيف تم تكوين العالم الطبيعي يبحث في العلة في وجوده ، فيقول أن كل ما يوجد يوجد ضرورة بفعل علة ، فمن المستحيل أن يوجد شيء من غير علة . (١)

وقد افترض أفلاطون في محاوره تياوس مبادئ أولية أزلية ثلاثة هي :  
أولاً : عالم المثل أو النماذج الثابتة الذي خلق العالم على مثاله وقد سماه أيضاً  
الحى بالذات autozoon .

ثانياً : القابل أو المحل Receptacle chora ويصفه أفلاطون بصفات كثيرة منها أنه المادة أو الامتداد أو المحل الذي يتقبل كل الصور وتتكون فيه ومنه موجودات هذا العالم ، يصفه بأنه أشبه بالمادة التي يستخدمها صانع العطور . لا بد أن تكون نقية لا رائحة لها حتى لا تؤثر في طبيعة المادة التي يريد العطار أن يكسبها رائحة معينة (٢) .

(١) Tim. 29c-d.

(٢) Tim. 50 e.



ثالثاً : 'الاله الصانع' (١) الذى كون هذا العالم الطبيعى ونظمه بعد أن كان فى اضطراب وفوضى . وتفسير تكوين الصانع للعالم يتلخص فى أن القابل كان فى حركة عشوائية غير منتظمة تسيرها علة آلية غير عاقلة فتتحكم المصادفة والضرورة وهى العلة التى يسميها العلة الالائية . يقول أفلاطون فى محاوره تيمائوس ان نشأة هذا الكون قد تمت بفعل الضرورة والعقل . وقد سيطر العقل على الضرورة فأقنعها بتوجيه أكثر الأشياء نحو الخير (٢) .

ومعنى هذا أن الاله الصانع أو العقل الالهى تدخل لكى ينظم الكون تنظيمًا يظهر فيه أثر العقل والغائية .

وقد استخدم الصانع فى عمله هذا المثل والنسب الهندسية والاعداد والاشكال وفرضها على القابل فتكونت جزئيات صغيرة ذات أشكال مختلفة ومن هذه الجزئيات تكونت العناصر الأربعة النار والأرض والماء والهواء . فالنار مثلاً تكونت من الأجسام الهرمية والأرض من الأجسام المكعبة والماء من الجسم ذى العشرين وجه والهواء من الجسم المثلث .

وكذلك أرجع أفلاطون الاختلاف الكيفى لهذه العناصر إلى اختلاف تكوينها الهندسى مما يظهر تأثره بالفلسفة الفيثاغورية .

ومن هذه العناصر الأربعة كون الاله الصانع جسم العالم وجعله على شكل الكرة أحسن الأشكال .

ولكن إذا كان للعالم جسم متحرك فلا بد من افتراض نفس للعالم متحركة كما تحرك النفس الانسان وتوجهه . وقد كون الاله نفس العالم من الماهية اللامتنسمة البسيطة أو ماهية الذات (٣) التى بها تعقل المقولات ومن الماهية

(١) Demirgos

(٢) Tim. 48o.

(٣) Le même.

المنقسمة أو ماهية الغير<sup>(١)</sup> التي بها تدرك المحسوسات ومن ماهية ثالثة وسط بينهما .

وقد أحاطت النفس العالمية بجسم العالم الكروى ، لذلك فهى تتحد بالسياء .  
وقد أراد الله للعالم أن يشابه بقدر الامكان النموذج المثالى ، ولكن لأن العالم محسوس ومتحرك فلا يجوز له الأبدية ، لذلك فقد خلق الصانع الزمان وجعله صورة متحركة للأبدية .

وجعل مقاييس الزمان حركة الكواكب ، وقد جعل لها الصانع أجساما نارية كروية ونفوساً الهية خالدة تقوم بتحريكها حركات منتظمة خالدة .  
ولذلك فقد سماها أرسطو بالأحياء الخالدة .

ويفسر أفلاطون مصدر خلودها بأنه من صنع ذلك الإله الخير الذى يأبى افساد ما أبدعه أحسن إبداع . كذلك يرجع خلودها إلى أن لها أجساماً خالدة ذات حركة منتظمة تدور حول محورها دائماً كما أن الحركة الوحيدة لهذه العقول هى حركة تعقل وتفكير متجه دائماً إلى الحقائق الخالدة .

ولكن لكى يتم وجود جميع أنواع الكائنات توجد أحياء أخرى فانية ، ولكن لا ينبغى أن تكون الأحياء الفاسدة من صنع الإله والا تكون بدورها خالدة ، لذلك فهو يترك تكوينها الآلهة الأخرى المساعدة أى لنفوس الكواكب .

ولكن لكى يبقى للنفس الانسانية جزء من الخلود فانه يأخذ ما تبقى من مادة النفوس الخالدة ويكون منها الجزء الخالد من النفس الانسانية وتضيف آله الكواكب جزئين فانيين فى النفس الانسانية إلى جانب الجزء العاقل الالهى هما الجزء الغضبى والجزء الشهوانى .

ويفسر أفلاطون تدرج نفوس الاحياء من الانسان إلى أنواع الحيوان السفلى بواسطة نظريته فى التناسخ<sup>(٢)</sup> . فيفترض أن النفوس جميعاً كانت

(١) L'autre.

(٢) Tim. 76-90.

في الأصل ذكوراً ولكنها تتدهور خلال التناسخ حسب الحياة التي تحياها فان ابتعدت عن التمسك بالعقل فانها تولد في جسم امرأة ثم في أجسام حيوانات أخرى إلى أن تصادف نفسا طاهرة فتخلص من عجلة الميلاد وتعود إلى الكوكب الذي صدرت عنه .

ويكفي أن ننظر في الفصل العاشر من محاوره القوانين لنجدته يقدم الأسس الأولى في بناء المذهب الروحي والتأليه في تاريخ الفلسفة .

ففي محاوره القوانين يثور أفلاطون على تفسيرات الشعراء والفلاسفة الطبيعيين الذين فسروا الطبيعة بالمادة أو العناصر الأربعة ، ويصفهم جميعاً بالاحاد لأنهم لم يعلموا أن العلة الأولى في وجود الطبيعة هي النفس العاقلة يقول الغريب الاثيني لكلينياس الكريتي :

« لدينا في أثينا كتب ، علمت أنها لا تدخل بلادكم ، بعضها منظوم وبعضها الآخر غير منظوم ، وهي تتحدث عن الآلهة ، وأقدم هذه الكتب تذكر كيف تكونت السماء وباقي الأشياء من مادة أولية وتتحدث عن سلالة الآلهة وكيف تناسلوا عن بعضهم ، وهذه الكتب لا يمكننا منعها لشدة قدمها ، ولا أملك مدحها بأي حال من الأحوال ، ولا حتى من باب المحاملة للأباء ، وعلى كل فلنترك هذه الروايات تمر ، ولكن نرجع إلى هذه الاتجاهات الحديثة عند علمائنا المحدثين لأنها المسئولة في نظري عن الخطر الجسيم <sup>(١)</sup> » .

والخطر الجسيم يرجع إلى قولهم بأن كل ما في الوجود نشأ بالطبيعة وبالمصادفة وليس بفن ولا بتدبير <sup>(٢)</sup> . فهم يقولون كذلك ، أن النار والماء والأرض والهواء موجودة بالطبيعة وبالمصادفة ولا شيء منها يرجع إلى الفن . وقد نشأت الموجودات الطبيعية مثل الأرض والشمس والقمر والكواكب من هذه العناصر غير الحية . وتسير هذه العناصر بالمصادفة وبالتأثير المتبادل بين بعضها وبعض ، وبتلاق الأضداد . الحار والبارد ، الخاف والرطب ، اللين والصلب حدثت السماء وكل ما تحتوى عليه كما تكونت الحيوانات

(1) Lois, 886c-d-e.

(2) Lois 889a.

والنباتات والفصول وهم يؤكدون فوق ذلك أن كل هذا قد تم من غير تدخل العقل . ولم يحدث بفضل اله أو بنى ، بل بالطبيعة وبالمصادفة فقط<sup>(١)</sup> .

ويتضح مما سبق أن لب المشكلة الطبيعية عند أفلاطون يتلخص فى إثبات أن النفس أو العقل أقدم وهى علة لجميع الموجودات الحسبانية لأنها علة الحركة فى الطبيعة . لذلك فهو ينتهى فى تعريفه للنفس بأنها الحركة التى تحرك نفسها بغير علة أخرى لأن كل ما هو متحرك يفترض علة لحركته وهذه العلة معلولة لعلة أخرى حتى تنتهى إلى حركة ليس لها علة<sup>(٢)</sup> .

ويصف حركة هذه النفس الأولية التى تقوم مقام الآله الصانع فى محاوره القوانين وصفا أقرب إلى النشاط السيكلوجى . فن حركاتها مثلا التفكير والتروى والظن والفرح والحب والكراهية وهى الحركات التى يسميها أفلاطون بالحركات الأولية أى حركات خاصة بالنفس الإلهية الأولية غير المتصلة بالجسم<sup>(٣)</sup> . غير أن هناك نوعا آخر من الحركات الطبيعية التى لا يبدو فيها أثر العقل ولا النظام وهذا النوع من الحركات مصدره نفس أخرى غير عاقلة<sup>(٤)</sup> . أقرب إلى العلة الإلهية أو الضرورة التى أقنعها العقل فى تباؤس بأن تتجه نحو الأحسن أو الخير الأمر الذى يؤدى إلى القول بثنائية عند أفلاطون يقترّب فيها كل الاقتراب من الفيثاغوريين .

وعلى العموم تتحدد هذه النفس الإلهية التى يذكرها أفلاطون فى محاوره القوانين بالآله الصانع السابق ذكره فى محاوره تباؤس .

أما عن نظريته فى النفس الانسانية فيمكن أن تدرس فى محاورات أخرى عديدة .

(١) Lois 88g.

(٢) Lois 89g.

(٣) Lois 897.

(٤) Lois 898e.

## نظرية أفلاطون في النفس الانسانية :

تحتل نظرية أفلاطون في النفس الانسانية تفسيرات مختلفة حسب السياق الذى يرد فيه حديثه عنها . فهو يتحدث عن النفس باعتبارها حقيقة أزلية المية خالدة فيقرب كل الاقتراب من عقائد الأديان السرية وخاصة الأورفية . ويقول بالتناسخ كما قالت الفيثاغورية . وتارة أخرى يصف طبيعة النفس وآواها ووظائفها المختلفة في حياة الانسان الأخلاقية كما يظهر في محاوره الجمهورية . وتارة أخرى يصف تكوينها ويحدد علاقتها بالجسم فتتصل أكثر ما تتصل بالطبيعة والفلك ونظرية الحركة كما نلاحظ في محاورتي تيموس والقوانين .

ولكن هناك على العموم مشكلات أساسية عند دراسة النفس الانسانية عند أفلاطون يمكن تحديدها في تفسيره لطبيعتها ومصيرها .

ولقد ذهب أفلاطون في محاوره القوانين إلى القول بأن النفس سابقة على المادة ، وظهر في محاوره تيموس كيف نظم الاله الصانع هذا الكون تنظيمًا يظهر فيه أثر العقل والتوجيه الغاية . لذلك فمن الأرجح أن تتحد النفس الأولية والاله الصانع بالعقل الذى يعده في محاوره فيليبوس العلة في وجود كل شيء .

أما الكواكب الثابتة منها والسيارة فلها أجسام ونفوس شأنها شأن العالم . ومثل هذه الأجرام جميعاً تعد أحياء في نظر أفلاطون ، ولكنها أحياء خالدة لأن أجسامها ونفوسها خالدة . وأدنى أنواع الكائنات هي الأحياء الفانية من الحيوان والنبات أجسامها فانية ونفوسها فانية على السواء . ولكن بين نفوس الكواكب الخالدة ونفوس الأحياء الفانية من نبات وحيوان ، توجد النفس الانسانية . فيها الخلود والفناء على السواء ، ولقد أتناها الخلود هبة من الاله الصانع خلقها من بقايا نفس العالم . أما الفناء فيصيب الأجزاء التى خلقتها نفوس الكواكب . وهى الأجزاء غير العاقلة من النفس الانسانية أى النفس الغضبية والشهوانية التى تقابل العقل الذى صنعه الاله الصانع .

فالنفس الانسانية ليست أزلية وإنما هى مخلوقة للاله الصانع وهذا رأى لا يظهر دائماً في جميع محاورات أفلاطون .

ونتين أيضاً صفة تلزم النفس الانسانية دائماً هي انطوائها على صراع دائم بين الجانب العاقل الخالد والجانب المادى القانى . ويحاول العقل السيطرة على الشهوة مستعيناً بالعاطفة ، فان تغلب العقل صعدت النفس إلى حيث تعيش النفوس الخالدة ، ولكن إذا تغلب الجزء غير العاقل فيها فصيرها التناسخ في أبدان تتدرج من الأعلى إلى الأدنى بحسب نصيبها من العقل ، فتسقط في امرأة فطائر فحيوان إلى أن تصل إلى الزواحف والأسماك .

وفى محاوره فايدروس يذكر أفلاطون أسطورة تمثل النفوس غير مجسدة تسير فى موكب يتبع الالهة . ويشبه النفس بعربة يقودها سائق وجوادان ويرمز بالسائق للعقل وبالجوادين للارادة والشهوة .

فاذا سيطر السائق على الجياد ، تحكم العقل فى حياة النفس فطلت تنعم مع الآلهة الخالدة وتسعد بروية الحقائق المثالية ، ولكن إذا تغلبت الشهوة التى يرمز لها الجواد الجامع أفلت الزمام من السائق وتبع العقل الشهوة فتسقط النفس من أرفع مكان إلى العالم الأرضى وتظل مسجينة البدن وقد تظل تنتقل من بدن إلى آخر ولا تتحرر من عجلة الميلاد إلا بالتطهير الذى يتم بحياة الفكر الفلسفى والفضيلة .

وفى محاوره الجمهورية يبين أفلاطون الصلة بين تكوين الفرد والمجتمع . فما دامت المدينة ليست سوى مجموعة من الأفراد فلا بد أنها تضم جميع القوى المتمثلة فى هؤلاء الأفراد . فطبقات المدينة الثلاث الحكام والحند والمتجنون من الصناع والزراع يقابلون قوى النفس الثلاث العقل والارادة والشهوة . فاذا كانت عدالة النفس وفضيلتها لا تتم ما لم يسيطر العقل ويوجه ويحكم فكذلك لن تتم عدالة المدينة ما لم يحكم الفلاسفة الذين يقومون مقام العقل فى نفس الفرد .

أما عن مصير النفس فى هذه المحاوره فيظهر فى الفصل العاشر حين يأتى أفلاطون بفكرة الثواب والعقاب . فبعد الموت تحاكم النفوس وتترك لاختيار مصيرها ، ويساعد النفس فى هذا الاختيار مقدار ما حصلت عليه من نصيب من العقل والتفكير الفلسفى فى حياتها السابقة على نحو ما يروى إر بن ارمنيوس البامفيلي .

فقد عاد إر إلى الحياة بعد أن أدركه الموت وعاد يروى ما شاهده من  
ثواب عادل للأخيار ومن عقاب بصيب الظالمين والأشرار .

ويكرس أفلاطون محاورة فيدون لاثبات خلود النفس ويسوق أدلة من  
من أهمها أن النفس تدرك المثل العقلية الخالدة ، ومن ثم فهي تشابه طبيعة  
المثل من حيث بساطة طبيعتها فلا تتعرض للفساد أو للانحلال الذي يصيب  
الأجسام المركبة . ومن هذه الأدلة أيضاً أن النفس تشارك في مثال الحياة  
وما يشارك في مثال الحياة لا يقبل ضدها فلا يدركه الموت .

وتنتهى محاورة فيدون إلى نتيجة تتفق مع محاورة الجمهورية من حيث أن  
الذى يقف هو الجسد وأن النفس جوهر مستقل عن البدن كل الاستقلال وأنها  
التي توجه البدن وتأمره وتظل تقاوم مطالبه وشهواته إلى اليوم الذى تتحرر  
فيه كاية من قيوده فتعود لتتعم بصحبة الآلهة والنفس الخيرة .

ويؤكد في نهاية المحاورة ما سبق أن ذكره في محاورة الجمهورية من يوم  
للحساب تناب فيه النفوس الطاهرة فتذهب مباشرة إلى السماء في صحبة الالهة  
الخالدة وتعذب النفوس التي أخطأت بقدر أخطائها وآثامها في أرض للتوبة ،  
أما الأشرار الذين لا يرجى صلاحهم فيعذبون في العالم السفلى .

## الفصل السابع

### فلسفة أفلاطون السياسية

كان أفلاطون يحكم انتمائه لأسرة ارسقراطية وبتلمذه على سقراط أكثر ميلا إلى نقد الديمقراطية . ولما قضت الديمقراطية على سقراط بالاعدام لحاً إلى ميجارا في حماية اقليدس ممثل الفلسفة الايلية في ذلك الوقت ، وكان هذا الهرب في الواقع ضرورة لأن أثينا لم تكن ترحب بأصدقاء سقراط . وبعد ذلك بدأ أفلاطون سلسلة رحلاته إلى مصر وقوريناثية وصقلية . وفي صقلية اتصل بحاكم سيراكوصه ديونيسيوس الأول . وكانت سيراكوصة من أكبر الممالك التجارية في ذلك الوقت بل منافسة لتجارة أثينا . وتبين أفلاطون أن حكم ديونيسيوس لا يتفق ومبادئه السياسية فذهب خلاف بينهما انتهى بإرسال أفلاطون أسيراً في جزيرة اجينا حيث بيع في سوق الرقيق وعرفه أحد أصدقائه من قوريناثية ففداه ورجع افلاطون إلى أثينا . ولكنه لم يترك سيراكوصة في هدوء بل ظل متبعباً لأحوالها السياسية متأمرأ مع ديون صهر ديونيسيوس لاقتناص الفرصة المناسبة لتحقيق مدينته الفاضلة ❖

(هـ) إذا حاولنا تقصى الأحوال السياسية في سيراكوصة في ذلك الوقت نكتين أن ديونيسيوس الأول كان من أعظم حكام سيراكوصة ، إذ أصبحت دولته أقوى دولة في صقلية بل صارت من القوة بحيث قهرت أسطول أثينا في عامي ٤١٣، ٤١٢، وخلع عليها هذا الانتصار ما خلعه انتصار أثينا على الفرس من زهو ، وقد ساعدت اسبرطة سيراكوصة في هذه الانتصارات . غير أن التحالف مع اسبرطة لم يكن يتم إلا تحت ضغط ظروف الحرب ، فاكادت تنتهي الحرب حتى بدأت الأحزاب الديمقراطية تنادى في سيراكوصة برفض التحالف مع اسبرطة أكثر مدن اليونان رجعية ، واستطاع الديمقراطيون بقيادة ديوكليس طرد القائد هرموقراطس داعية التحالف الاسبرطي وقتله عام ٤٠٧ ق . م . - ومن بعد هذا الانقلاب استطاعت الديمقراطية أن تثبت أقدامها بفضل ديونيسيوس الأول الذي اقتنى آثار بريكلليس في أثينا ، ولكن ليس غريباً أن تنهز الأحزاب الارستقراطية الفرصة بعد موت ديونيسيوس الأول للاستيلاء على الحكم . وقد حاول ديون أن يجعل ولاية العهد لابن ديونيسيوس الطفل ليكون وصيا عليه ولكن تمكن الابن الأكبر من الوصول إلى الحكم وحكم باسم ديونيسيوس الثاني ، وحاول ديون الاستعانة بأفلاطون غير أن محاولة أفلاطون بابت بالقتل أزاء قوة الحزب الديمقراطي في سيراكوصة ، وعاد أفلاطون إلى أكاديمته وانصرف لحياة التأمل والفكر .



ولقد تأثرت فلسفة افلاطون السياسية بواقع الحياة المضطربة في عصره خاصة إذا علمنا أن اثنين من زعماء الحزب الارستقراطي ينتميان لأسرته .

فلقد قتل خاله خارميدس في معركة قامت بين الارستقراطيين والديمقراطيين عام ٤٠٣ في معركة مونيخيا ، أما كرتياس قريب أمه فكان ضمن الطغاة الثلاثين المتطرفين من الارستقراطيين الذين بلغ بهم الشطط أن أعدموا ثيرامين زعيم الارستقراطية المعتدلة والذي انضم إلى الحزب هو وسقراط بعد استيلاء الحزب على الحكم حول عام ٤٠٦ ، ٤٠٥ بمساعدة القائد الاسبرطي ليساندر ولكن الديمقراطية ما لبثت أن جمعت صفوفها مرة أخرى فقصت على حكم الطغاة والارستقراطيين وكانت محاكمة سقراط بداية سياستها في التنكيل باعدائها .

وعلى ضوء هذه الظروف السياسية المضطربة يمكن أن نتبين الدوافع والعوامل المؤثرة في نظرياته الخاصة بالعدالة والحكم في دولته المثالية .

#### ( ١ ) نظرية العدالة عند أفلاطون :

يبحث أفلاطون في محاوره الجمهورية مشكلة تعريف العدالة وتظهر لنا في هذه المحاوره شخصيات رئيسية ثلاث تمثل أهم اتجاهات السياسة الاثينية في نهاية القرن الخامس ق . م . فشخصية السفسطائي تراسيا خوس تمثل في الواقع الحزب المتطرف من الديمقراطية ، ومن الطبيعي ألا يوافق على آراء سقراط في أن للعدالة مثالا خالدا لا يتغير ويلجأ إلى تعريفات للعدالة ويسوق آراء تمثل ما كان يلجأ إليه كثير من الثائرين الداعين لحكم القوة لمصلحة الأكثرية أما سيفالوس فهو شيخ معتدل لا يتطرف كعادة الشيوخ في رأى ما . كان جده من الأثرياء أما أبوه فقد ضيع الكثير وكل أمله أن يترك لاتباعه قدر ما تركه جده لأبيه . فالمرء إذ عن شخصيته أنه كان من أثرياء الصناعة ويملك مصنعا في البرابوس يعمل فيه عدد كبير من العبيد ويبدو أنه من مؤيدي الديمقراطية المعتدلة .

أما سقراط فيمثل موقف فلاسفة الارستقراطية التي تدافع عن مثال ثابت للعدالة مستمد من التقاليد القديمة للأجداد .

ويشتد في بداية المحاوره النقاش بين سقراط وتراسيا خوس وينتهى  
سقراط في تعريفه للعدالة بأنها فضيلة النفس الانسانية التى تتألف قواها من  
أجل تحقيق السعادة .

ويتدخل فى المناقشة شابان يريان أن العدالة ليست فى التزام الفضيلة بل فى  
التظاهر بها من أجل المنفعة ، ولكن سقراط لكى يعرف لهما العدالة يدعوا الجميع  
إلى البحث عن العدالة فى الدولة لأنها ستظهر لهم بصورة مكبرة فتكون أكثر  
وضوحاً ، ذلك لأن النفس الانسانية ليست فى الواقع سوى صورة مصغرة من  
الدولة ؟

ويبدأ سقراط فى تفسير قيام الدولة ويذهب إلى أنه لا يوجد فرد يمكنه  
أن يكفى بنفسه حاجاته الضرورية للمعيشة ، لذلك لابد من اجتماع مجموعة من  
الصناع والبنائين والمزارعين غير أن زيادة الإنتاج تؤدى إلى قيام التبادل  
التجارى والتوسع فيه فتنشأ التجارة الخارجية واستعمال النقود ، ثم تظهر  
الحاجة إلى الكاليات فتتعدد العلاقات بين الناس وتنشأ المنازعات التى تؤدى  
إلى قيام الحروب فتظهر الحاجة إلى الحند التى تتكون منهم طبقة الحراس  
فتختار المتفوقين منهم لتعلمهم الفلسفة ونجلسهم على مقاعد الحكم .

ويأخذ أفلاطون بنظرية فى العدالة تعتمد على فكرة التخصص فى السياسة  
بحسب المواهب التى خصت الطبيعة بها طبقات الشعب . وبحسب ما وهبهم  
الطبيعة من ميزات يقسم الأمة إلى طبقتين ، طبقة الشعب المنتج ، وطبقة  
الحراس ، أما الحراس فتتوفر فيهم فضائل الشجاعة والحكمة ، أما الشعب ففضيلة  
أفراده الاعتدال ، وهو يعنى عنده عدم التطرف والتزام المرء لحدوده ،  
وكذلك تتحقق العدالة فى الدولة عندما تعكف كل فئة على عملها الذى هيئها  
الطبيعة له ولا تحاول أن تتدخل فى أعمال الطبقات الأخرى .

وبذلك يبعد أفلاطون طبقات الشعب المنتجة عن التدخل فى توجيه سياسة  
الدولة ويقصرها على طبقة أرستقراطية لها كل الفضائل والامتيازات بحكم  
الطبيعة .

وهذا ينقلنا إلى نظرية أفلاطون فى الحكم .

( ب ) نظرية الحكم عند أفلاطون :

قدّم أفلاطون في محاوره الجمهورية نظاماً للدولة المثالية أول ما يتميز به هذا النظام أنه يشبه الدولة بالجسم العضوى ، الرأس فيه ترمز لطبقة الحكام ، لها القيادة والسيطرة على باقى الأعضاء . والفرد فيه كالإصبع أو أى عضو آخر ينفذ ما يحمله الرأس من التعليمات ، ويترتب على ذلك أننا لا يمكن أن نعتبر للفرد كياناً مستقلاً عن المجموع . بل تطرف أفلاطون في هذه الفكرة إلى الحد الذى أنكر فيه الحقوق الطبيعية للفرد خاصة في رأيه عن شيوعية الحكام .

لذلك تصف دولة أفلاطون بأنها دولة كلية (تبعيثة Totalitarian state) أى أن الدولة ليست مجرد مجموع أفرادها ، كما أن الجسم الإنسانى ليس مجرد مجموع أعضائه وإنما هى كيان يعلو على مجموع الأجزاء وفى هذا الكيان ، تختلف علاقة الأعضاء بالكل باختلاف أهميتهم النسبية : فنلا الرأس أو القلب لا يساويان الأصبع أو القدم ، ومن الواضح أن الدولة الكلية تختلف عن الدولة الديمقراطية التى تدعو إلى المساواة بين الأفراد equalitaran state ، ولقد كان فى اليونان من دعا إلى المساواة الكاملة بين أفراد الدولة فى الحقوق السياسية مثل انطيفون وهيبياس من السفسطائيين .

فالمساواة تقضى بإلغاء الامتيازات الطبيعية ولا تقر التفرقة بين الأفراد فى الحقوق السياسية على أساس الاختلاف البيولوجى الذى قسم أفلاطون على أساسه طبقات الدولة وذهب إلى أن قيام بعض الطبقات بوظائف البعض الآخر هو أشد أنواع الفساد وأول أسباب هدم العدالة فى الدولة ذلك لأنه لو ترك الحكم لمن لم تهياه الطبيعة لتولى مهامه بمعنى آخر لو تدخلت الطبقات غير المهيأة للحكم لانتقلت الأوضاع كما لو تدخل المريض الجاهل فى فن الطبيب ، لهذا فقد ذهب إلى أنه لا بد من أن يترك الحكم للفنيين فيه . باختصار لمن يكونون فى الدولة محل الرأس من الجسم للأعقل والأكثر علماً أو للفلاسفة ولكن كيف نهياً للدولة هذه الطبقة من الحكام الفلاسفة ؟

( ح ) تربية الحكام فى الجمهورية :

يختار أفلاطون من تميز من الأطفال بمواهب طبيعية فى الذكاء والقوة البدنية ويتولاهاهم منذ صدر طفولتهم بالتربية والعناية حتى يشبوا على درجة كاملة من القوة الجسمية والعقلية . ويراقب كل ما يصل إلى أسماع هؤلاء الأطفال من قصص تروىها لهم مربياتهم أو ما يخذى نفوسهم من فنون ومن آداب ، فلن تروى لهم أساطير هوميروس وهيزيود التى تشوه سير الآلهة والأبطال وتثبت فيهم الخوف من الموت ، كذلك يستبعد الشعر المسرحى الذى تفرض طبيعته على الشاعر التلون بألوان مختلفة من الشخصيات والطباع ، بل يحدد لهم ما يجب الاستماع له من أنواع الموسيقى فلا يسمح إلا بأبسط الأنغام وأكثرها قدرة على إيضاح تناسب وإجمال الذى يؤثر على نفوسهم فيبعث فيها بالتالى الائتلاف والإجمال .

ولا يغفل أفلاطون تربية هؤلاء الحكام الفيزيقية فيفرض عليهم التعريجات الرياضية ويراعى نظام تغذيتهم حتى لا تعزل أجسامهم . فاذا ما بلغوا العشرين يكونون قد ارهفت أذواقهم بالموسيقى والفنون الجميلة . وقويت أجسامهم بالتربية الرياضية ويكونون قد صاروا أهلاً لتلقى العلوم العقلية فنبداً فى تعليمهم العلوم الرياضية والفلسفية . وهذا الاعداد هو الذى كان أفلاطون ينوى فرضه على طلاب الاكاديمية . ويشترط أفلاطون ضرورة تعليم الحراس الرياضة لأنها العلم الذى ينه العقل ويعدده ليدرك المعقولات المجردة . وأول علم من علوم الرياضة هو الحساب فعلم الهندسة ثم علم الفلك فعلم النسب الصوتية فى الموسيقى أو الائتلاف الموسيقى Harmonics وتظل هذه العلوم تدرس لمدة عشر سنوات من العشرين إلى الثلاثين ، وبعد سن الثلاثين يمكن هؤلاء الحراس أن يتعلموا الفلسفة لمدة خمس سنوات .

ولن يسمح بدراسة الفلسفة لكل من أتم دراسة الرياضيات بل لمن استفاد من هذه الدراسة فأمكنه أن يربط بين هذه العلوم الرياضية بعضها ببعض ويصل منها إلى نظرة شاملة تجعله يدرك الغاية القصوى وراءها جميعاً .

فاذا نجح في هذه الدراسة انضم لطبقة الحراس الذين توكل لهم القيادة الحربية والحكم في الدولة ويظل يترس بتجارب الحياة العملية مدة خمس عشرة سنة ، فاذا ما بلغ الخمسين انصرف إلى عالمه الفكري يتأمل ما فيه من خير وحق وجمال ويسدى النصيح للدولة ويكون حاكماً يعتد برأيه ويكرم بعد موته تكريم الأبطال . ويجعل أفلاطون هؤلاء الفلاسفة الحكم المطلق الذي لا يحد من سلطتهم بشر ولا قانون ويدافع عن الحكم المطلق للفلاسفة بقوله إن الحاكم هو خادم للدولة يحفظ فيها التوازن بين الطبقات ويحافظ على حدود المدينة ولكي يضمن للحكام قيامهم بهذه المهمة يقدم نظريته في شيوعية الحكام .

#### (د) شيوعية الحكام في الجمهورية :

يتطرق أفلاطون في تأكيد نظام الحكم حتى يلغى الحقوق الطبيعية للفرد في الملكية الخاصة وفي تكوين الأسرة ، وذلك امعاناً منه في تقوية اتحاد طبقة الحراس .

أما بقية أفراد الشعب فتم وحثهم بالخضوع لهذه الطبقة الحاكمة وقد تأثر أفلاطون في فكرته هذه عن حياة الحراس بنظام الحكم الذي ظهر في اسبرطة ، حيث كان الحكم فيها بيد قلة من الغزاة المحاربين الذين استولوا على اقليم مسينا الزراعى الكبير وكان لابد أن يظل هؤلاء الغزاة متحدين باستمرار لضمان خضوع الأعداد الغفيرة من سكان البلاد الأصليين الذين كان يطلق عليهم اسم Helots ، والذين كانوا يثورون كثيراً على حكم تلك الارستقراطية الدورية الغازية .

وكان لابد أن يكون المثل الأعلى للحكام في اسبرطة هو مثال الجندي ، ومن هنا كانت التربية الارستقراطية في اسبرطة تربية عسكرية قاسية ، كانت تقدم القوة البدنية على كل شئ وتقر بنظام قتل الأطفال الضعفاء . بل ساد هذا النظام الأسبرطى في كريت حيث كانت توجد صلات وروابط بين الطبقات الدورية الحاكمة فيها وفي اسبرطة ، وكانت النوادي المنتشرة في أنحاء بلاد اليونان تقوم بمهمة التقريب بين المواطنين .

كذلك يظهر تأثر أفلاطون بنظام اسبرطة حين كان بصدد تربية الحراس في مدينته حين اشترط ضرورة اتصافهم بالشجاعة وخصهم بحياة أشبه بحياة المعسكرات ، كل ما فيها مشترك ، بل لقد سمح للمرأة أن تكون حارسة ومحاربة وأن تتلقى نفس التربية والتعليم الذى يفرض على الرجال .

ولم تكن دعوة أفلاطون هذه لمشاركة النساء الرجال في الحكم ببعيدة عما كان يجرى في اسبرطة على خلاف ما كان سائداً في أثينا . فقط كانت حياة النساء في أثينا تقضى عليهن بالعزلة في المنازل ، ومحرم عليهن الظهور في الأسواق والمجمعات ، أما في اسبرطة فقد كانت النساء أكثر حرية . وكان يوربيدس الشاعر المسرحى من دعاة تحرر النساء كما يظهر في مسرحيته Medea ، ولقد سخر اريستوفان من هذه الدعاوى في مسرحية الناثبات Ecclesiazusae .

ويتم الزواج في طبقة الحراس بأن يتدخل الحكام في تنظيم زيجات مؤقتة للممتازين من الحراس غايتها إنجاب نسل ممتاز eugenisme ويوهونهم بأن هذا الاختيار قد تم بالقرعة ، أما الأولاد فتتولى تربيتهم مربيات مختصات لكي تتفرغ الأمهات لأعمال الحكم والدفاع .

ويختلط الأطفال ببعضهم حتى لا يعرف أحد منهم أباه ولا أمه بل سيدعو كل من كانوا في سن أخوته وكل من كان في سن والديه أباً وأماً ولقد كان قول أفلاطون بشيوعية الحكام وتحرر النساء هما الموجتين العاليتين اللتين ألقا بهما في الجمهورية بعد قضيته الأولى في تولى الفلاسفة الحكم .

وبعد أن قدم أفلاطون الصورة المثالية للمدينة ، بحث فيما حوله من حكومات فرتبها بحسب اقترابها من هذا النموذج المثالى . وكانت اسبرطة نموذج الارستقراطية الحربية وأثينا نموذج الحكومة الديمقراطية أما سيراكوصة فكانت أقرب لحكومة الطغاة .

كان حكمه على هذه الحكومات هو من جهة أخرى حكم في الوقت نفسه على الأخلاق التي تسود عند أفرادها<sup>(١)</sup> ، وقد انتهى إلى ما يشبه فلسفة تاريخية تعتمد على قانون تدهورها من المثل الأعلى إلى الصور الأدنى منه .

فاذا كانت حكومة الفلاسفة هي الحكومة التي تستند على القوة العاقلة فان من الحكومات الأخرى ما يستند على القوى الأخرى . ويمكن أن ترتب الحكومات التي تلي الحكومة المثالية على النحو التالي :

#### ١ - حكومة الارستقراطية الحربية Timocracy

وفيها يتنحى العقل للحماسة أو للقوة الغضبية وتسود الفرد فيها تمسكه بالشرف وتتجه آمالها نحو المجد الحربي . غير أن فساد الحكم يؤدي إلى أن يتحول الحكم من رجال بمجدلون الشرف العسكري إلى رجال يسعون إلى الثراء وعندئذ يصير الحكم إلى الأقلية الغنية فتسمى بالأوليغارشية .  
ب - حكومة الأوليغارشية :

ولكن انقسام الدولة إلى فئة قليلة تتركز في أيديها الثروة وأكثرية فقيرة يؤدي إلى صراع ينتهي بانتصار الأغلبية الفقيرة واستيلائها على الحكم فتنادي بالمساواة للجميع ولا تتجه شهوة هذه الحكومة الجديدة إلى المال وحده ، كما كان الحال في الأوليغارشية بل سوف تطلق العناية لكل الشهوات بغير تمييز ولا تنظيم وتستعمل القرعة في تقليد الحكم للأفراد أمعانا في الديمقراطية .

#### ج - حكومة الديمقراطية :

لذلك يخلط أفلاطون بين الديمقراطية وبين الفوضى فكل شيء فيها جائز حسب أهواء الأكثرية ولكن تدهور الحكم ينتهي بالديمقراطية إلى الاستبداد أو الطغيان .

#### د - حكومة الطغيان Tyranny

وفي هذه الحالة يأتي الجميع الخضوع لأي نظام أو قانون حتى الحيوانات تنور على أوضاعها ، إذ يعتمد الطغيان على أسوأ أنواع الشهوة

---

(١) انظر الفصل الثامن من محاضرة الجمهورية .

شهوة الشر والعدوان . فتختفى العدالة من الدولة ويسودها الظلم وبالتالي تكون تعسة . لأن العدالة لا بد أن تتبعها السعادة ، ويقارن أفلاطون بين سعادة الحاكم العادل الفيلسوف وبين شقاء الطاغية .

وينتهي أفلاطون من ذلك إلى ترجيح ما تنبئ إليه العدالة في هذه الحياة من حسن الثواب في العالم الآخر ، ونراه يختتم محاورة الجمهورية التي كرسها لدراسة العدالة بأسطورة ار التي تعد العادلين بسعادة وتنجز للظالمين مجيهم وبئس المصير .



## الفصل الثامن

### الأخلاق

لقد جاء اهتمام أفلاطون بالأخلاق مبكراً نتيجة طبيعية لاتصاله بسقراط. واحتلت المشكلات الأخلاقية التي ترددت في عصره مكانة رئيسية في كتاباته إلى آخر حياته ، بل تداخلت وجملة بحوثه في المجالات الأخرى المختلفة خاصة في السياسة والطبيعات .

ولقد تحددت المشكلة الأخلاقية منذ السفسطائيين وسقراط في المقابلة بين أهمية الواجب والقانون من جهة وأهمية اللذة أو الطبيعة من جهة أخرى .

ودارت أكثر بحوثهم حول مصدر القانون والإلزام فذهب البعض إلى القول بالاختراع والمواضعات الإنسانية مثل بروتاجوراس ، أما سقراط فقد ذهب إلى أن مصدر القانون إلهي ومن ثم فهو مطلق ثابت لا يتغير بتغير الزمان والمكان وقال كثير من السفسطائيين باتباع الطبيعة التي كثيراً ما تقضي بالتعارض مع القوانين الموضوعية والالتزام بالواجبات الأخلاقية المتوارثة .

وقد انتهت هذه النزعة الطبيعية عند هؤلاء السفسطائيين إلى نزعة مادية كان من سماتها في الأخلاق الدعوة إلى اتباع اللذة باعتبارها قانوناً طبيعياً كما انتهت مع بعض المتطرفين إلى استخدام القوة وتغليبها على المواضعات الإنسانية .

وكان موقف السفسطائيين سواء منهم من قال بنسبية القانون أو من أخذ بالنزعة الطبيعية المادية هدفاً لنقد أفلاطون ، وكتب محاوراته دفاعاً عن مبدأ الواجب والقانون وتفضيله على مبدأ اللذة .

وقد عمد أفلاطون في سبيل إثبات هذه الفكرة إلى استبدال فكرة النفس بفكرة المادة عند تفسيره للطبيعة فتمكن من تقصي آثار العقل والتدبير

في الكون وانتهى إلى أن في الطبيعة قانوناً ونظاماً وغاية ، ولما كانت الحياة الإنسانية صورة أخرى لما يجرى في الكون فقد حاول أن يثبت قيمة العقل والتدبير اللذين ينتهيان بالإنسان إلى تحقيق الخير وبلوغ السعادة .

ولقد بدأ أفلاطون فلسفته الأخلاقية من حيث انتهت فلسفة سقراط ، لذلك فقد غلبت على محاوراته الأخلاقية المبكرة تلك الروح السقراطية التي تميل إلى تقديس الواجبات والقوانين المتوارثة باعتبارها حقائق إلهية مطلقة كما نجد مثلاً في محاورات أقريطون وبروتاجوراس وجورجياس . فنجد في محاوره بروتاجوراس مثلاً دفاعاً عن القانون ينأى به عن أن يكون مجرد تعاقد أو اتفاق يتساوى فيه الطرفان المتعاقدان كما يذهب اتباع المذاهب النسبية وبروتاجوراس . إنما تكون الرابطة التي تربط الفرد بقوانين الدولة رابطة عضوية كرابطة العضو بالجسم العضوى أو كرابطة الإبن بالأب<sup>(١)</sup>.

وتضمنت محاوره جورجياس أهم المشكلات الأخلاقية التي تعرض لها في المحاورات الأخرى .

ففي محاوره جورجياس يقابل أفلاطون بين حياة التفلسف التي يدعو لها سقراط وحياة اللذة التي يجبدها كاليكليس تلميذ السفسطاين وداعيتهم : غاية الحياة الأولى هي الفضيلة أو الخير أما الحياة الثانية فلأنما تسعى إلى إشباع كافة اللذات الدنيوية .

وحين يذهب كاليكليس في هذه المحاوره إلى السخرية من الفلسفة ووصفها بأنها تجعل من صاحبها أضحوكة بين الناس لأنها تنتهي به إلى البؤس وسوء الحال . يجيبه سقراط بقوله إنه لا ينبغي ارتكاب الظلم ولا تحمله<sup>(٢)</sup>، ولكنه إذا خير بينهما فإنه يفضل تحمل الظلم على ارتكابه ، إذ ليست السعادة في إرضاء اللذات وإنما السعادة في التمسك بالفضيلة أما من تبع أهواءه وانساق إلى إشباع لذاته بكل الوسائل فهو شقي لأنه في رغبة دائمة للإستزادة ،

(١) E. Barker. Greek Political Theory. k 123. Plot Prot. 320-323

(٢) Gorg. 469-473

شأنه شأن من يحاول ملأ قرية مثقوبة أو شأن من أصيب بداء الحرب لا ينفك يحك جلده بلا جدوى .

ثم يعود سقراط في ختام هذه المحاوراة إلى التفرقة بين لذات نافعة هدفها تحقيق الخير ولذات لا توصل إلى الخير وينتهى إلى أن من يعرف الخير يعرف بالتالى طريق السعادة التى تليق بالإنسان العاقل وتتنصر الفلسفة فى النهاية على منطق القوة واللذة الذى دعا إليه كاليكليس فى بداية المحاوراة . ويكرر أفلاطون هذه المفاضلة بين حياة اللذة وحياة التفلسف أو الفضيلة فى كثير من المحاورات ، خاصة فى الجمهورية وفى فيلون .

فى بداية محاوراة الجمهورية يقدم صورة للطاغية الذى يطأ بقدمه جميع القيم الأخلاقية من أجل تحقيق مطامعه ويثبت كيف أنه رغم كل ما ينجح فيه من مكاسب دنيوية شتى إن قورن بالرجل الفاضل الذى يلتزم العدالة والذى هو فى نفس الوقت حكيم وسعيد وبأخذ أفلاطون فى محاوراة فيدون بنفس الآراء السابقة ويذهب إلى أن النفس جوهر مستقل كل الاستقلال عن البدن ، ويبين كيف أن طبيعتها تنفر من المادة وتتعارض مع الجسد ، ومن ثم فهي تنأى بنفسها عن المادة وتبتعد عن الجسم ومطالبه وتشد غذاءها الروحى فى التعقل وممارسة الفلسفة والتعلق بالحكمة ويسود المحاوراة إيمان عميق بما ينتظر النفوس الطاهرة من سعادة فى الدار الآخرة . وتتطور نظرية أفلاطون فى اللذة والفضيلة على ضوء تطور نظريته فى النفس والمعرفة إذ ترتبط اللذة فى محاوراة الجمهورية بتحليله لقوى النفس المختلفة وبمعرفة المثل .

فيصف أنواع اللذة بحسب أجزاء النفس الثلاث ، فثمة لذات حسية تتعلق بالنفس الشهوانية ، وأهواء تناسب النفس الغضبية ولذات عقلية ، هى فعلا اللذات الحقيقية الخالصة من كل ألم والتى تليق بالنفس العاقلة . فاللذة إذن طبيعية بحسب كل شخص ، ولكنها تختلف باختلاف وجهات نظر الناس للحياة وتتوقف على مقدار نصيبهم من الفلسفة ومدى تقديرهم لقيم الأشياء . فمن لا يدرك الخير فى حقيقته لا يقدر اللذات العقلية ويقف عند المستوى الحسى .

أما من يستطيع تنوق الجمال الخالص للعالم المعقول ومن يعلم حقيقة الخير الذى هو مبدأ جميع الموجودات فلاشك أنه سيحاول تأمل هذا العالم المثالى والتمسك بالحكمة والفضيلة حتى يبلغ السعادة التى هى غاية الفيلسوف . وهكذا يكون الخير فى ذاته أو الخير المطلق مبدأ المعرفة ومبدأ الأخلاق على السواء .

وبهذه الطريقة أيضاً يحقق الفيلسوف الذى حظى بمعرفة عالم المثل الفضيلة العليا التى يسميها بالعدالة .

وما العدالة إلا حالة النفس التى توفرت لها المعرفة الفلسفية فانتظمت بحيث تحققت فيها الفضائل الثلاث التى تناسب قواها المختلفة . والفضائل الثلاث التى يذكرها فى الجمهورية هى الفضائل التى تناسب لقوى النفس الثلاث ، فالعفة هى فضيلة القوة الشهوانية والشجاعة فضيلة القوة الغضبية والحكمة فضيلة القوة العاقلة . أما العدالة فتحقق نتيجة لتوفر هذه الفضائل الثلاث وانتظام علاقتها ببعضها بحيث تخضع القوة الشهوانية للقوة الغضبية وهذه بدورها تخضع للقوة العاقلة .

ولا تختلف العدالة فى الدولة عنها فى الفرد فكما تتحقق فى الفرد بسيطرة القوة العاقلة على سائر القوى الأخرى فإنها تتحقق فى الدولة بتولى الفلاسفة الحكم وتمسكهم بفضيلة الحكمة التى تناسب نفوسهم الممتازة .

ويرى أفلاطون أنه بهذه النظرية يؤسس الأخلاق على أساس من طبيعة الأشياء ، وهو فى الواقع لا يستوحى إلا موقف الارستقراطية التى تفترض أنها تولى الحكم لأحسن الناس بحكم الطبيعة .

ولم بلغ أفلاطون الحياة الحسية إطلاقاً وإنما يقول باخضاعها للعقل ويرى فى ذلك نوعاً من النظام الطبيعى الذى يخضع مبدأ المادة اللامحدودة لمبدأ العقل والنظام فى نظرية الطبيعية ويخضع سياسة الدولة لفكر الحكام فى نظريته السياسية .

وكنلك تبلو فكرة العدالة لقارىء الجمهورية أقرب إلى نسبة معينة ينبغى دائماً المحافظة على ثباتها وإلا اختل النظام . وهى نسبة تحدد لكل طبقة

مكانها وتحفظ التوازن بحيث لا يمكن للطبقة المنتجة من الشعب أن تتطلع إلى المشاركة في السياسة . ومن هنا يؤخذ على أفلاطون عداؤه لحكم الديمقراطية التي كانت تأخذ برأى الأغلبية في المجالس الشعبية والمحاكم بل تولى المناصب العامة بطريق القرعة .

ولقد ازدادت أهمية تصورات التناسب والائتلاف والمقاييس في المحاورات المتأخرة مثل محاورات السياسي (١) وفيليبوس والقوانين ، مما يؤكد تأثيره بالفيتاغوريين المتأخرين .

على أن أهمية فكرة المقاييس في الأخلاق الأفلاطونية تظهر بوجه خاص في محاوره فيليبوس حين يتعرض أفلاطون لتعريف الخير . فيقول إن المقاييس *La mesure* أساس معقولة الخير . فالحياة السعيدة هي الحياة التي تجمع بين العقل واللذة بنسبة معينة وبحيث يكون العقل هو العنصر الغالب (٢) . ولا نجد في محاوره فيليبوس تلك النظرة التي كانت تصف الخير في فيدون بأنه في الخلاص من الجسد ووآد اللذات وإخماد الحياة الحسية ، وإنما نجد فيها تكملة لما ذكره في الجمهورية من أن الخير لا يتحقق إلا بتنظيم القوى المختلفة في النفس الإنسانية . فلا يقول بالفصل التام بين حياة العقل وحياة الجسد وإنما بتنظيم العلاقة بينها في حياة متوازنة تنقي من اللذات أفضلها وأنقاها أى ما لا يستتبع منها الألم .

ومن قبيل هذه اللذات الإحساس بالأصوات أو الألوان أو الأشكال الجميلة التي تؤثر في النفس تأثيراً يبعث فيها التناسب والائتلاف ويؤدي إلى سيادة القوة العاقلة . ويرى أفلاطون أن التناسب والائتلاف في الأشكال والألوان والأصوات ينتج الجمال الفني ، أما التناسب والائتلاف في قوى النفس المختلفة فيولد الجمال الروحي الذي يسميه تارة بالخير وتارة بالعدالة وتارة بالقانون (٣) .

(١) Polit. ٢٨٩٩

(٢) Philob ٢٢.

(٣) Gorg. ٥٠٢-٥٠٨

ولا يرى أفلاطون تعارضاً بين الطبيعة والقانون كما يذهب السفسطائيون ،  
ولمّا يؤكّد اتفاق الطبيعة والقانون .

فما دامت الطبيعة موجهة بعقل وتدبير وتكشف عن غاية ونظام وما دام  
القانون بدوره يؤدي إلى تنظيم الحياة الإنسانية ويبحث فيها النظام والعدالة  
فليس هناك إذن تعارض بينهما ، بل ينبغي أن تعتمد قوانين الحياة الأخلاقية  
والسياسية على طبيعة الإنسان وطبيعة الكون .

يقول :

ولكى يكون الإنسان سعيداً ، فينبغي عليه التزام الاعتدال وبناء  
عن الإشراف فتتحقق العدالة في حياته وفي الدولة . . . بل يؤكّد العلماء  
( يقصد الفيثاغوريين ) باكاليكليس أن السماء والأرض والآله والبشر  
تربطها جميعاً رابطة الحب وتلتزم جميعاً بمراعاة قوانين الاعتدال والعدالة ،  
ومن أجل ذلك فقد سمى الكون بالنظام *Cosmos* ولم يسمى بعدم النظام <sup>(١)</sup> ،  
ومن سمات هذه النظرية التي توفق بين الطبيعة والقانون ، رأيه في  
ضرورة تنظيم الدولة على أساس نظريته التي تنتهي إلى أن لكل طبقة من  
طبقات المجتمع وظيفة مهياة لها بحكم طبيعتها .

ويذهب إلى أن طبيعة النساء لا تختلف عن طبيعة الرجال ، ومن الممكن  
أن تقدم هن نفس التربية والتعليم ونقلد هن نفس الوظائف في الدولة .

وعندما يختار فلاسفة المستقبل الذين سيقلدهم مقاليد الحكم ، يسير على  
نفس المبدأ الذي افترضه فيشترط عند اختيارهم أن يكونوا ممن حبّتهم  
الطبيعة أحسن المواهب العقلية والقدرات الجسمانية ، فهيأهم لتولي هذه  
المهمة التي لا يجب أن يشاركهم فيها أحد من الطبقات الأخرى غير المحظوظة  
بمثل هذه المواهب .

وكذلك يرجع أفلاطون في اختياره للحكام إلى مثل الارستقراطية  
للقدّمة التي كانت تمجد رجال الحلقة ونبل الخلق في مثال واحد يعرف باسم  
الكالوكاجاثيا *Kalokagathia* .

ويستند أفلاطون على نظريته في الامساواة الطبيعية عندما يؤكد  
الضرورة العنصرية بين اليونان والبرابرة فيقول في محاوره منكسينوس (١)  
«فرض علينا كراهية البرابرة بالطبيعة لأننا إغريق خلصاء لايجرى فينا  
دم بربرى» .

ومما سبق نتبين كيف فسر أفلاطون الطبيعة تفسيراً مخالفاً كل الاختلاف  
لتفسير السفسطائيين الذين قالوا على النقيض من ذلك إن الطبيعة تفرض  
المساواة والأخوة بين البشر . من جهة أخرى ذهب بعضهم وعلى وجه  
الخصوص بروتاجوراس إلى أن مبادئ التشريع والقوانين الأخلاقية  
نسبية متغيرة ومصدرها اختراع العقل الإنسانى ، ولقد انتهى هذا الرأى إلى  
استبعاد أى مصدر يفوق الطبيعة أو يعلو على الإنسان .

أما أفلاطون فقد أدخل لأول مرة مبادئ العقل والنظام والقانون في  
الطبيعة ، ووضح آثار العقل والنفس في الكون ، فكان على رأس تيار  
عظيم الأهمية في تاريخ الفكر البشرى عامة والفلسفة اليونانية خاصة ولم  
يقل من تأثيره أحد من تلوه باستثناء الأبيقوريين تقريباً

## الفصل التاسع

### الفن

إن نظرية أفلاطون في الفن لا تتضح للباحث ما لم تدرس على ضوء بيئته الفنية . وهي نظرية لم تنشأ بغير مؤثرات سابقة ومعاصرة له كان لها أهميتها ، وكان أفلاطون فوق ذلك فناناً ومتصوفاً إلى حد أن جاءت فلسفته مصوغة في لغة أدبية رائعة وأسلوب درامى يبنى عن قلرة فائقة في الكتابة كما يؤكد إحاطته بكافة الفنون السائدة في عصره .

ولقد دارت جملة أحاديث أفلاطون عن الفن في محاوراته العديدة ، فتحدث عن صلته بالتربية والأخلاق والحياة الاجتماعية ، وقدم أول نظرية عرفها تاريخ الفلسفة في شرح معنى العمل الفني ، هذا فضلاً عما نصادفه في كتاباته من آراء تؤكد فضوج أحكامه الفنية وقلبرته على النقد والتحليل .

ولكن رغم هذه الموهبة الفنية التي لا سبيل إلى إنكارها عند أفلاطون إلا أنه قد أتهم في تاريخ الفلسفة بأنه علو النزل الذي ضحي به على مذبح الفلسفة .

ورأينا أن عداء أفلاطون للذن لا ينصب على الفن إجمالاً وإنما على أنواع معينة منه ، إذ كانت له وجهة نظر فيما يجب أن يكون عليه الفن الجيد .

وهي وجهة نظر مرتبطة بالاتجاهات الفنية المعاصرة له . فن يلقى نظرة سريعة على تاريخ الفن اليوناني في القرنين الخامس والرابع قبل الميلاد يتبين الدوافع التي حركت أفلاطون إلى الثورة على أنواع معينة منه والاتجاهات التي شكلت فلسفته الجذالية . فقد شهد الفن خاصة في عصر أفلاطون تطوراً وتجديداً لم يسبق لها مثيل ، إذ تبحرت الفنون المختلفة من أكثر القيود والقواعد



القديمة التي كانت تخضع لها في الماضي القديم . وهي قواعد كانت تفرض على الفن نوعاً من الثبات والجمود وتجعله أداة لخدمة الأهداف الدينية الأخلاقية في المجتمع .

ولقد بلغ هذا التحرر في عصر أفلاطون حدا انتهى بأكثر الفنانين والشعراء والمفكرين إلى تبني نظريات جديدة لا تبغى من الفن أى هدف خارجي كأن يكون هدفاً أخلاقياً أو دينياً وإنما تبغى من الفن تحقيق النشوة الجمالية عند جمهور المتذوقين .

وقد عرفت هذه النزعة الجديدة باسم النزعة الواقعية أو الطبيعية في الفن اليوناني . (١)

وكان من سمات هذه النزعة الواقعية الطبيعية ، استخدام أساليب الخداع البصري Illusionism في الرسم بواسطة الظلال المختلفة ، أما في النحت فقد زاد الاهتمام بالتفاصيل المميزة لجسم الإنسان ، والتعبير عن العواطف والانفعالات النفسية التي تظهر على وجه الإنسان .

ومالت التراجيديات كذلك خاصة مع يوريبيدس إلى وصف الشخصيات وإلى التعبير عن الانفعالات الإنسانية التي تثير في الناس الحساسية العاطفية .

ونجح جورجياس السفسطائي في أن يقدم نظرية في الفن تتفق وهذه النزعة الواقعية الجديدة ، فذهب إلى القول بأن غاية الفن هي التأثير في النفس بواسطة أساليب الإيهام والخداع وإثارة العواطف الإنسانية وطبق نظريته العامة في الفن على الخطابة فأعلن أن غاية الخطابة هي الإقناع بما في لغة الخطيب من سحر يؤثر في نفوس السامعين بصرف النظر عن مراعاة أى حقيقة .

ولكن أفلاطون الذي أخذ جانب الفن القديم الذي يراعى دائماً القيم الأخلاقية والدينية أعلن ثورته على هذه الاتجاهات الجديدة التي تبغى اللذة وحدها دون الفائدة وعارض الأساليب التي تلجأ إلى إثارة الانفعالات

(١) A. Hauser, The Social History of Arts, Vol. 1, p. 99-100.

القوية فتقضى على ثبات النفس الإنسانية واتزانها وبدأ ينشر نوعاً مثالياً من الفن يتفق وفلسفته العامة في الوجود ويؤيد أهدافه السياسية والأخلاقية وكانت الفكرة الأساسية التي اعتمد عليها أفلاطون في نقده للفن هي فكرة المحاكاة *Mimesis* .

وانخذت كلمة المحاكاة عنده معنى رديئاً ، ذلك لأن المحاكى في رأيه هو الفنان الرديء الذى لا يتقصى حقيقة وإنما يزيف إذ يصور بالرسم أو باللغة ما لا يعرف ، ولا يعبر عما في نفسه من معارف أو حقائق ، ولهذا فهو يصفه بالجهل ويستبعد من مدينته الفاضلة .

وواضح من أقواله أن ليس كل الفن محاكاة ، لأنه حين يتعرض للشعر أو التصوير في الباب العاشر من محاوره الجمهورية يقول :

« إننا لن نقبل بأى حال من الأحوال ذلك الجزء من الشعر الذى يتلخص فى المحاكاة . . . إذ يبدو أن كل آثار هذا النوع من الفن تفسد نفوس من يسمعونها ما لم يكن لديهم علم بحقيقتها ومناعة تقيم شرها » (١) ثم يبين أفلاطون الأسباب التى يستبعد من أجلها ذلك النوع من الفن الذى يتلخص فى المحاكاة ، فيستطرد إلى ذكر أمثلة يوضح بها فكرته ، فيقول إننا نفترض دائماً مثالا واحداً لكل مجموعة من الأشياء المتشابهة ، فللأسرة مثال واحد للسريـر .

وإذا كان الله هو صانع هذا المثال فان للأسرة الحشبية المحسوسة صانع هو النجار الذى يحاكى المثال فيصنع الأسرة المحسوسة .

ثم هناك رجل ثالث لا يحاكى المثال ولكنه يحاكى ما يصنعه النجار ، فهو لا يحاكى الحقائق المثالية ولكن يحاكى المحسوسات كما تبدو له . وهذا الرجل هو المصور الذى يحاكى المظاهر فقط ولا يصل إلى الحقائق .

ومثل هذا المصور يمكنه أن يرسم لنا أى شىء بغير علم أو معرفة بحقيقة ما يصور ، ومثله تماماً الشاعر التراجيدى ، فهو مبروس مثلاً الذى يتحدث عن

كافة الفنون لم يكن على علم أو معرفة بأى منها ، إنه أيضاً صانع خيالات لا يعرف حقيقة ما يتحدث عنه ، وينتهى من كل ذلك إلى أن الفنان المحاكى سواء كان مصوراً أو شاعراً ليس لديه علم ولا حتى معرفة ظنية فيما يتعلق بجمال أو بقبح الأشياء التى يتحدث عنها وهذا هو مصدر النقص فى الفن (١) .

ويتضح معنى هذا الحديث عن المحاكاة بمقدار أكبر إذا فسر على ضوء ما سبقه من أحاديث وردت فى الجمهورية وغيرها من المحاورات الأخرى .

فقد سبق أن وضع أفلاطون معنى المحاكاة فى الكتاب الثالث من الجمهورية فهد لما ذكره بعد ذلك فى الكتاب العاشر . فقد ذهب أفلاطون فى الكتاب الثالث إلى التفرقة بين أسلوب الرواية البسيط ، الأسلوب الدرامى الذى سماه بأسلوب المحاكاة .

وضرب أمثلة من الإلياذة فسر بها معنى الأسلوب الروائى الذى يستخدمه الشاعر حين يروى قصة معينة بلسانه هو لا بلسان شخصياتها وهذا الأسلوب هو الذى سماه بالأسلوب البسيط الذى يتخلو من المحاكاة وهو الأسلوب المستخدم فى الملحمة .

أما أسلوب المحاكاة فهو الأسلوب الدرامى أى الذى يستخدمه الشاعر التراجيدى حين يتحدث بلسان الشخصيات ويختفى هو نفسه وراءها (٢) .

وبعد أن حدد أفلاطون معنى المحاكاة على هذا النحو أخذ يبحث فى قيمتها وهل يجوز أن تعرضها على أسماع الحراس فى مدينته الفاضلة . ؟

يقول إن المحاكاة تتعرض للأبطال فى محنتهم وتبغى إثارة انفعالات الناس لمصائبهم ، ومثل هذا الأسلوب الواقعى فى تصوير الانفعالات يؤدى إلى الاضرار بنفسية من نريد لهم التربية الصحيحة .

ومن أجل ذلك ينبغى ، إذا ما حضر مدينتنا رجل ماهر فى المحاكاة واتخاذ كل الأساليب وبدأ يعرض شعره على الناس ، علينا أن نبجله ولكننا ننبؤه أن

(١) Rep. X, 596-602b.

(٢) Rep. III, 392-394.

لا يوجد مثله مكان في مدينتنا ونبعده إلى مدينة أخرى بعد أن نطره بالمسك ونتوجه بالزهور .

إنما يليق بنا شاعر وقصصى أكثر جدية وأقل سحراً يتفق فنه وسياستنا ، لا يحاكي إلا أسلوب النبلاء ويراعى أسس التربية التي نختارها للحراس (١) .

ويعنى أفلاطون بهذا الكلام أن ما هو سائد من فنون ، خاصة الشعر التمثيل الذى يعتمد إلى إثارة العواطف عن جهل بحقيقة الجمال وبطبيعة النفس الإنسانية هو فن خطر يجب استبعاده من المدينة الفاضلة . ويتمه تارة بأنه تزييف للحقيقة ويصفه تارة أخرى بأنه يحل باتزان النفس ويفسد تربية الحراس .

على أنه إذا كان من الواضح في محاوره الجمهورية هذا النقد الصريح للفن ، إلا أنه لا ينبغي أن ننسى الجانب الإيجابي من نظريته .

فكما أن هناك فن ردىء ومحاكاة لا تستند إلا على الجهل ، فهناك أيضاً فن جيد يرضى عنه أفلاطون وله شروطه التي ينص عليها .

وأول هذه الشروط عند أفلاطون هي أن يكون الفنان على معرفة وثيقة بطبيعة الخير والجمال حتى يحسن التعبير عنهما وتكون محاكاته لهما محاكاة صادقة .

ويعد الشعر الغنائى خاصة ما كان موجهاً إلى مدح الآلهة والأبطال مثل شعر بنداروس وترتاينوس مثالا للشعر الجيد الذى يوجه النفس إلى الغايات السامية (٢) .

وتتضح معالم هذه النظرية الإيجابية في باقى الفنون إذا تتبعنا آراءه في المحاورات الأخرى مثل محاورات فيلبروس والمأدبة والفسطاطى والقوانين . وقد فرق أفلاطون في محاوره جورجياس بين الخطابة التي لا تستند إلى معرفة بالحقيقة وتكتفى بالاعتناز بغير علم والخطابة الفلسفية التي تعتمد على

(١) Rep. 398a-b.

(٢) Rep. 607q.

المعرفة كذلك عارض في محاوره فايلدروس بين خطابة ليزياس التي تمثل النوع الأول وخطابة إيزوقراط الفلسفية التي تعتمد على المعرفة<sup>(١)</sup>.

أما في محاوره المأدبة فقد قدم أفلاطون نظريته المعروفة عن الحب الذي ينتهى إلى الجمال المثالى ، والذي يتحد بالخير .

ويجعل أفلاطون من الحب دافعا وملهماً للفنان الحقيقي ويقول إن الحب يهدف دائماً إلى بلوغ الجمال ، إذ ليس القبح أبداً غاية للحب . ويوم ولد الحب جاءت البشر كل النعم<sup>(٢)</sup> ، ونظرية الحب عند أفلاطون ، هى نظرية توحد بين الجمال والخير ، أما الجدل الذى يصعد به الحب درجات مختلفة فيعنى أن الحب هو دائماً وراء كل خلق سواء كان فى مجال الفن أو الفلسفة أو السلوك .

لأن أول درجات الحب هى التى تقف عند الجمال المحسوس المتمثل فى شيء معين ، ولكنه يرقى بعد ذلك إلى المثال الكلى الذى هو علة الجمال فى كل المحسوسات .

وواضح أنه الحب فى مستواه الأدنى أى حين يتعلق بالمحسوس أو فى مستواه الأعلى أى حين يتعلق بالمعقول يكون دائماً دافعاً إلى الخلق .

ولكن قد يرقى الحب أيضاً إلى التعلق بجمال النفس الانسانية والاعجاب بما تنطوى عليه من معان وصفات سامية فيكون الحب دافعاً وراء الأعمال الخلية فى ميدان الأخلاق ثم ينتهى الحب إلى تأمل مصدر الجمال فى كل المعقولات أى الجمال المطلق الذى لا يمكن للفيلسوف تحديده وإنما يدركه الفيلسوف بتجربة صوفية وروية باطنية لا يحظى بها إلا فئة قليلة من الناس<sup>(٣)</sup>

ولا شك فى أن أى خلق فى يصدر عن عشق ذلك الجمال المثالى انما هو فن جيد أصيل .

(١) Gorg. 454e-466-503-504. Phaedr. 259.

(٢) Symp. 196-197

(٣) Symp. 204-210

ويذكر أفلاطون في محاوره القوانين<sup>(١)</sup> ما ينبغي للفن أن يلتزم به من شروط مثالية أساسها التعبير عن التناسب والائتلاف اللذين يؤثران في النفس الانسانية تأثيراً حسناً ويوجهانها إلى الغايات السامية ويشيد بالفن المصرى القديم ويمتدح ما فيه من محافظة على القواعد والأساليب الكفيلة بتحقيق الاتزان النفسى .

وحسبنا أن نرجع مرة أخرى إلى تلك الأقوال التى عرضها في محاوره الجمهورية . فأكد ما أورده متناثرا في المحاورات الأخرى من سمات الفن المثالى الذى ينشده وهو الفن الذى يلتزم بالتعبير عن الجمال والخير المثاليين . يقول في الجمهورية :

« ألا يجب أن نبحدث عن الفنانين الموهوبين في تقصى طبيعة الجمال والخير فيتشرب النشأ الجمال بفضل ما تقع عليه أبصارهم وآذانهم كما يستأشقون الهواء ، فيعشقون الجمال ويحافظونه »<sup>(٢)</sup>  
وحين يتعرض للموسيقى يقول :

« وإذا كانت الموسيقى أهم وسائل التربية ، أفلا تكون كذلك لما تبعته من من إيقاع ومن نغم يؤثر في النفس ؟ ... ألا ينبغي لها أن تؤدى إلى حب الجمال ؟ »

ويصل إلى لب المشكلة حين يشترط شرطاً أساسياً للمحاكاة الجيدة فيؤكد ضرورة صدق الفنان في التعبير عما يؤمن به من مثل عليا . يقول :

إذا كانت الموسيقى مكونة من اللغة والوزن والنغم وإذا كانت جميعها صادرة عن النفس والخلق الانسانى ، ألا يصح أن نرجع بساطتها وحسنها إلى بساطة هذه النفس وإلى امتلائها بالخير والجمال ؟<sup>(٣)</sup>  
ويفيد هذا القول أن تشرب نفس الفنان وامتلائها بحب الخير المطلق وتأمل الجمال المثالى هما السبيل الوحيد لاكمال ابداعه الفنى .

(١) Lois II. 656

(٢) Rep 401

(٣) Rep 400

ذلك لأن المحاكاة لن تكون محاكاة جيدة منتجة للفن الجيد ما لم تكن تعبيراً صادقاً عما بنفس الفنان من معرفة (١) .

ويمكن أن ننهي من كل ما سبق إلى أن أفلاطون قد عارض معيار المحاكاة الحرفية للواقع وهو المعيار الذى ساد الفن فى عصره ، ووصف هذا الفن بأنه فن لا يبنى سوى اللذة وإثارة الانفعالات المضرة باتزان النفس وإليه ينصرف المعنى السئ للمحاكاة .

ولكن كان لأفلاطون رأى آخر فيما يجب أن يكون عليه الفن الجيد وهو رأى ينهى إلى ضرورة ارتباط الفن بالحقيقة المثالية والجمال المطلق . وهو من جهة أخرى فن يخدم المجتمع المثالى الذى وصفه فى جمهوريته الفاضلة ويلتزم بالقيم الدينية والأخلاقية لهذا المجتمع .

فما لم يصدق الفنان فى تعبيره عن الحقيقة المعقولة الثابتة وما لم يهدف إلى خير المجتمع فلن يكون هناك سوى فن مزيف .

وكذلك كرس أفلاطون رسالة الفن لخدمة الفلسفة ووفق بين رسالة الفنان ورسالة السياسى فأكد الارتباط الوثيق بين تصورات الجمال والحق والخير على السواء .







أرسطو



## الباب الثالث

أرسطو



## الفصل الأول

### أرسطو

حياته :

ولد أرسطو عام ٣٨٤ ق . م في مدينة أسطاغرا بشبه جزيرة خلقيونية .  
وكان أبوه نيقوماخوس طبيباً لامتناه في مقدونيا وجد الاسكندر الأكبر  
وفي سن الثامنة عشرة رحل إلى أثينا والتحق بأكاديمية أفلاطون الذي  
أعجب به وسماه بالقراء أو عقل المدرسة .

وظل أرسطو بالأكاديمية حتى وفاة أفلاطون وتولى أسبوزيوس رئاستها  
عام ٣٤٨ ق . م وعلى أثر ذلك ترك أرسطو الأكاديمية إلى بلاط هرمياس  
زميلة في الأكاديمية الذي صار حاكماً للمدينة أسوس Assos ، وقضى أرسطو  
ثلاثة أعوام بأسوس وتزوج ببثياس Pythias ابنة هرمياس بالتبني  
وبعد وفاتها ارتبط بعلاقة غير شرعية . بهربيليس Herpyllis التي أنجب  
منها نيقوماخوس واليه أهدى كتابه في الأخلاق وبعد أن أقام فترة بمدينة  
مبتلين بترتيب من صديقه ثيوفراستس تلقى دعوة من فيليب ملك مقدونيا  
ليكون معلماً لابنه الاسكندر الذي كان في الثالثة عشرة من عمره وقتئذ .

وظل ملازماً لاسكندر حتى توليه الحكم عام ٣٣٥ ق . م ، وبعد ذلك  
عاد إلى أثينا وأسس مدرسته في حديقة كانت مكرسة لربات الشعر وأبوللون  
ليكايبوس Lyceus ولذلك سميت بالليكون Lyceum وكان من عادته أن  
يمشي مع تلاميذه في الصباح يتناقشون في المشكلات الفلسفية . وفي المساء  
يوجه دروساً لجمهور أكبر من الناس .

وقد استند القدماء على هذا النظام ففرقوا بين مؤلفاته الخاصة بالطلاب  
المتخصصين وهي التي سموها بالكتب المستورة esoteric ، والمؤلفات التي  
كانت تكتب للجمهور الأكبر من الناس أو الكتب المنشورة exoteric والغالب

أنه كان ينحصر تلاميذه المتخصصين بالبحث في الموضوعات الأكثر تجريداً وتعقيداً كالمنطق والفيزيكا ، والميتافيزيكا في حين كان يتناول في محاضراته العامة بحث المسائل المتعلقة بالخطابة والسياسة والأخلاق .

وقد فاقت مدرسته في نظامها ومستوى الدراسة بها جميع المدارس المعاصرة لها وجمع فيها أرسطو مئات المخطوطات فكون مكتبة تعد نموذجاً احتذته مكتبات العالم القديم كما أسس بها متحفاً للتاريخ الطبيعى . ويروى أن الاسكندر قد ساعد في تأسيسه بمنحه مائة تقدر بثمان مائة تالنت ، كما أمر رجاله باحضار كل ما يلزم أبحاث أرسطو من أحياء تقع في متناول أيديهم .

وبعد وفاة الاسكندر الأكبر عام ٣٢٣ ق . م تعرض أرسطو لسخط الأثينيين لاتصاله بالمقدونيين وربما تحت تأثير أعدائه ومنافسيه في المدارس الأخرى فترك المدينة حتى لا تسنح للأثينيين فرصة ثانية للاجرام في حق الفلسفة مرتين على حد قوله .

ورحل إلى مدينة خالكيس بعد أن ترك اللقيون بين يدي ثيوفراستس ولكنه توفي بعد عام واحد من رحيله .

ويلاحظ أنه قد بلغ أوج ازدهاره العلمى في عصر فتوحات الاسكندر ولكنه عاش في أثينا كغريب مقلونى كرس حياته للبحث العلمى والفكر الفلسفى ولم يشارك عملياً في الحياة السياسية التى كان يتم فيها أعظم أحداث التاريخ اليونانى مما يرجح الرأى الذى يصفه بأنه كان يهتمى بكبار الشخصيات السياسية ولكنه كان يتأى بنفسه عن الخوض في معترك الحياة .

وقد عرف عنه أنه كان أنيقاً وسماً اشتهر بسرعة بليتهته ولذا ذاع لسانه .

( ب ) مؤلفاته :

يمكن أن نميز بين ثلاثة مجاميع في مؤلفات أرسطو وذلك على النحو التالى :

أولاً : مؤلفات الشباب التى كتبت في شكل محاورات وكانت تنشر ليقرأها جمهور واسع من غير المتخصصين وهى التى تسمى بالكتب المنشورة بعض الأحيان .

ثانياً : مذكرات خاصة بأرسطو نفسه كان يجمع فيها معلوماته الخاصة بأبحاثه .

ثالثاً : المؤلفات التعليمية التي كان يدرسها لجمهور خاص من الطلاب وهي عادة ما تسمى بالكتب المستورة .

وهذه المؤلفات الأخيرة هي الموجودة الآن بين أيدينا وبفضلها قد عرفنا فلسفة أرسطو أما النوعين الآخرين فقد ضاعت ولا نعلم عنها إلا القليل الذي بقي في شكل شذرات ومقتطفات عند بعض المؤلفين القدماء مثل ديوجين لايرتوس في القرن الثالث الميلادي . ومحاورات الشباب هذه الضائعة هي التي كانت معروفة لجمهور القراء غير المتخصصين وقد كتبت على نسق محاورات أفلاطون المتأخرة ويبلغ عددها تسع عشرة محاضرة حسب تقدير لايرتوس ، وهي المؤلفات التي وصف أسلوبها شيشرون بأنها تسيل كأنهار الذهب . *Flumen orationis aureum* . والغالب أنها قد كتبت وقت طلب أرسطو العلم بالأكاديمية ، إذ تتشابه عناوينها بعناوين محاورات أفلاطون مثل السياسي والسفطائي ومنكسينوس والمأدبة وكتب أيضاً أوديموس على نسق محاضرة فيلون وتتناول مسألة خلود النفس وسميت على اسم أوديموس صديق أرسطو الذي مات في محاولة مياسية اشترك فيها أفلاطون بقصد استرداد السلطة لديون في سيراكوصه عام ٣٥٤ ق . م وله أيضاً ضمن هذه المجموعة « تمهيد للفلسفة » بروتريتيكوس *Protrepticus* كتبه ليشجع الأمير تيمسو *Themiso* القبرصي على دراسة الفلسفة وكانت نموذجاً احتذاه يامبليخوس *Iamblicus* عندما كتب تمهيده للفلسفة وألف أيضاً للاسكندر مؤلفاً في الاستعمار وتضاف أيضاً إلى هذه المجموعة كتاباته الأدبية من رسائل أو أشعار .

أما عن المؤلفات التعليمية الباقية من أرسطو فلها قصة تروى أنها انتقلت لثيوفراستس من بعد أرسطو ثم إلى نيلئوس الذي خاف عليها من الضياع فحزنها في قبو حتى اشتراها هاو للكتب يدعى ابلبيكون *Appelicon* ونشرها بأخطاء كثيرة لأنها كانت قد تآكلت من وضعها في هذا القبو . ثم أعاد

أندرونيقوس الرومى نشرها في القرن الأول الميلادى ، ثم نقلت إلى روما بعد أن غزا القائد الرومانى سيلا أثينا .

وتتطوى هذه الرواية على كثير من المبالغة وربما كانت تفيد الناشر الذى صححها إذ لا يعقل أن هذه الكتب الذى كان أرسطو يعلم منها تخفى دون أن يوجد نسخ منها بين أيدي طلابه حتى على فرض اختزان الأصول فى هذا القيو . ومن المعروف فضلا عن ذلك أنه كانت توجد نسخ منها فى مكتبة الاسكندرية فى عصر البطالسة .

وعند دراستنا لهذه المجموعة الباقية لنا من مصنفات أرسطو وهى التى كتبت فى عصر استاذيته بالقيون يمكن أن نقسمها إلى خمسة أقسام حسب الموضوعات التالية :

#### ١ - الكتب المنطقية :

عرفت مجموعة كتب أرسطو فى المنطق باسم الأورجانون Organon أو الآلة أى آلة الفكر . وهو يدور حول البرهنة . وقد بدأ أرسطو بدراسة الحدود فى المقولات ، التى ترجمها العرب عن اليونانية بلفظه قاطيغورياس Kategoriai وسماها بالكليات العشرة ، والمؤلف الثانى يتناول تركيب الحدود فى عبارة ولذلك سميت بالعربية بكتاب العبارة أو بارى أرمنياس De interpretatione, Periermenias والمؤلف الثالث يعنى بالاستدلال والقياس ويسمى بالتحليلات الأولى أو أنا لو طيقا الأولى Prior Analytics ثم يدرس أنواع القياس فى المؤلفات الثلاث الأخيرة من الأورجانون ، فما كان منه يقينيا درسه فى التحليلات الثانية ، أما القياس ذى المقدمات المحتملة أو المبنية على الآراء الشائعة فيسميه بالحدل ويدرسه فى كتاب المواضيع أو الطوبيقا Topics ، أما القياس ذى المقدمات الوهمية فهو موضوع كتاب الأغاليط أو السفسطة .

وقد يضاف كتاب الخطابة إلى هذه المجموعة بعض الأحيان لأنه اعتبر الخطابة نوع من البرهنة الناقصة التى تلخص فى القياس الذى تنقصه إحدى قضايا المقدمتين enthymème



٢ - كتب الطبيعيات أو الفيزيقا :

وتعنى الفيزيقا ببيان العلل الأربعة للوجود لأن أفلاطون والمثاليين لم يعنوا إلا بالعلة الصورية والفلاسفة الطبيعيون لم يعنوا إلا بالعلة المادية أما التفسير الصحيح للطبيعة عند أرسطو فهو الذى يضيف أيضاً إلى هاتين العلتين العلة الفاعلة والغائية . ونحن نصل إلى العلة الغائية لحركة الكون عن طريق البحث فى الموجودات المتحركة والحبة وهو موضوع الكتب التالية :

المعجم الطبيعى أو سمع الكيان Physics,  
وينقسم إلى ثمان مقالات . الأربعة الأولى فى الطبيعة والأربعة الأخيرة فى الحركة :

السماء De Caelo  
الكون والفساد De Generatione et Corruptione.  
الاثار العلوية Meterologica

أما فى علم الأحياء فله :

فى النفس De Anima  
الطبيعيات الصغرى Parava Naturalia

وتحتوى على الأبحاث الآتية :

فى الحس والمحسوس De Seusu et sensibilis  
فى التذكر De Memoria et reminiscentia  
فى النوم De somno, de insomnis  
فى التنبؤ بالأحلام De Devinazione per somnum  
فى الحياة والموت De Vita et Morte  
فى التنفس De Respiratore

أما فى علم الحيوان فله :

تاريخ الحيوان De Historia animalium  
أجزاء الحيوان De Partibus animalium  
حركة الحيوان De Motu animalium  
توالد الحيوان De Generatione animalium

٣ - كتب الفلسفة الأولى أو الميتافيزيقا :

الفلسفة الأولى هي علم خاص بالمبادئ الأولية التي تعتمد عليها المعرفة في باقي العلوم . وقد رأى أرسطو أن كل علم يتناول دراسة نحو معين من أنحاء الوجود ولكن ليس هناك علم يبحث في الوجود ذاته ومن ثم فقد رأى أن يفرد لهذه الدراسة علماً خاصاً هو علم الوجود بما هو موجود ، وهو علم المبادئ أو العلل الأولى للوجود ، كما أنه أيضاً علم العلة الأولى أو الوجود الالهي الثابت علم الالهيات ، كما قال العرب أو الثيولوجيا .

أما اسم الميتافيزيقا فهو اسم أطلقه أندرونيقوس الرودي على الكتب التي تلت كتب الفيزيقا عند ترتيبه لكتب أرسطو وكتاب ما بعد الطبيعة أو الميتافيزيقا ينقسم إلى أربع عشرة مقالة مسماة بأسماء الحروف اليونانية ابتداء من ألفا إلى النون .

٤ - الأخلاق والسياسة :

لم يفصل أرسطو بين علمي الأخلاق والسياسة لما بينهما من روابط وثيقة فهما علما السلوك الانساني في الأسرة والمجتمع .

وقد ألف في الأخلاق ثلاث مؤلفات هي :

الأخلاق إلى نيقوماخوس ، والأخلاق الأوديمية ، والأخلاق الكبرى وهي ملخص للأخلاق الأوديمية ، وقد ظن الكثيرون أن الأخلاق الأوديمية قد كتبها أوديموس ولكن ثبت أنها صحيحة النسبة لأرسطو .

أما في السياسة فقد كتب أرسطو كتاب السياسة وهو صحيح النسبة له وتوفي قبل أن يتمه . وضاع كتاب اللساتير الذي يضم ١٥٨ دستوراً ، وعثر في مصر عام ١٨٩٠ على بردية منه هي دستور أثينا .

٥ - الفن :

ألف أرسطو في النقد الفني كتاب الشعر الذي يعد أهم الكتب التي عدت الشعر فنا وليس أداة تعليم أو تربية ، أما كتاب الخطابة فقيه دراسة لأساليب الاقتناع والحجج المختلفة .

هذه هي كتب أرسطو التي عرفها اليونان ثم نقلها العرب عن السريانية إلى العربية ولم تتأثر بها أوروبا إلا في القرن الثالث عشر بعد أن رجع الأوروبيون إلى الفلاسفة العرب يأخذون عنهم العلم والفلسفة ويترجمون إلى لغتهم — اللاتينية كتب التراث القديم .

ويعد بوثيوس Boethius أول من حاول إدخال أرسطو إلى العالم اللاتيني منذ القرن السادس الميلادي فقد ترجم كتابين من منطق أرسطو هما المقولات والعبارة وكان لترجمته هذه أعظم الأثر في فلسفة العصور الوسطى أما باقي كتب أرسطو فقد ظلت مجهولة إلى أن رجع الأوروبيون إلى تراث العرب وتفسيراتهم لأرسطو وخاصة تفسيرات ابن رشد . ولما جاءت النهضة وعصر الإحياء كان الأثر عكسيا بالنسبة لأرسطو فقد حاربه عصر النهضة كما حارب الروح الاسكولائية بوجه عام لذلك لم يستفد أرسطو كثيراً من حركة إحياء التراث اليوناني لاقرآن اسمه بفلسفة العصور الوسطى التي سيطر عليها سيطرة لا مثيل لها حتى عرف باسم المعلم الأول .

أما العودة إلى دراسة أرسطو بمنهج علمية دقيقة تستند إلى النصوص اليونانية فقد بدأت في العصر الحديث منذ القرن التاسع عشر وما زالت كتبه موضع دراسة الدارسين ومناقشتهم إلى اليوم .

## الفصل الثاني

### المنطق

عندما وضع أرسطو تصنيفه للعلوم ميز بين ما كان منها علماً نظرياً غايته المعرفة كالفيزياء والرياضيات والفلسفة الأولى وما كان منها عملياً غايته السلوك مثل الأخلاق والسياسة . وما كان منها انتاجياً غايته انتاج شيء جميل أو مفيد مثل فن الشعر . أما المنطق فلم يذكره ضمن هذه العلوم .

ولعل السبب في عدم اعتباره المنطق علماً من العلوم هو أن موضوعه أوسع من أي منها لأنه يدرس التفكير الذي يستخدم فيها جميعاً بل يدرس أيضاً التفكير الذي لا يدخل في نطاق العلم كالتفكير الشائع عند جمهور الناس والذي يستخدم في الخطابة .

كذلك يقدم المنطق القواعد التي تجنب الانسان الخطأ وترشده إلى الصواب ومن هنا فقد عد المنطق عند أرسطو مقدمة للعلوم تساعد على التفكير السليم وأطلق عليه فيما بعد اسم الاله أو الاورجانون Organon ولم يطلق أرسطو اسم المنطق على هذه الأبحاث وإنما استخدم كلمة التحليلات Analytics أى تحليل التفكير إلى استدلالات ، والاستدلال إلى أقيسة والاقيسة إلى عبارات وحدود .

وانتقد كانت نقطة البداية في منطق أرسطو هي جدل سقراط وأفلاطون ، فن خلال مناقشته لأساليب اللغة ودلالاتها كتب أرسطو مؤلفه عن الجدل الذي عرف باسم الطوبيقا أو المواضيع Topics وكذلك بحثه في المقولات مقالة الدال  $\Delta$  من الميتافيزيقا .

ففي المقولات Categories عني أرسطو بتوضيح أعم أنحاء الوجود أو الأجناس القصوى التي بها نعرف أي شيء من الموجودات فاذا أردنا مثلاً أن نعرف ما هو سقراط انتقلنا إلى صفة عامة تشمل سقراط وغيره فنقول مثلاً أنه

إنسان ثم نواصل السؤال ونبحث عن ما هو أعم من إنسان إلى أن ننتهى إلى أعم الأجناس كلها وهو مقولة الجوهر .

ومثال ذلك يقال على أى شيء آخر فمثلا إذا سألتنا ما هو الأحمر قلنا أنه لون ثم نصل في النهاية إلى مقولة الكيف .

وهكذا تكون المقولات هي أعم أجناس الوجود وقد حدد أرسطو عددها بعشرة هي :

الجوهر ، الكم ، الكيف ، العلاقة ، المكان ، الزمان ، الوضع ، الملك ، الفعل ، الانفعال .

ولقد عد أرسطو الجوهر أول المقولات لأنه الموضوع الذى تحمل عايه باقى الصفات أو المقولات . وفرق بين الجوهر الأول الذى لا يحمل على موضوع آخر ولا يوجد فى موضوع آخر أى الفرد الجزئى مثل سقراط وبين الجوهر الثانى الذى يحمل على موضوع غيره وهو الكلى أو الجنس والنوع مثل حيوان أو إنسان . أما ما يوجد فى موضوع آخر فهو باقى المقولات .

ولقد كانت عناية أرسطو بالقضية استكمالا لهذا البحث فى الجدل . وتلخصت مشكلة الجدل عنده فى البحث عما إذا كان يمكن نسبة صفة معينة إلى شيء معين أولا وهل هذه الصفة تتعلق بالموضوع ضرورة أم بصفة عرضية .

ولذلك اتخذت القضية عنده صورة واحدة ، هى القضية التى تنسب صفة ما أو فعل ما إلى موصوف أو فاعل معين . وتلك هى القضية الحملية (Logos apophanticos)

أما أنواع القضايا الأخرى المعروفة فى المنطق كالقضية الشرطية أو الانفصالية فلم يعن أرسطو بها .

ولقد نشأت مشكلة الكليات الخمس : الجنس genus, genre والنوع Species espèce والفصل Difference, difference والخاصة proper propre والمرض accident, accident التى عرضها فورفوريوس فى كتابه

الشهير إيساغوجي من بحث أرسطو في مدى علاقة المحمول بالموضوع في القضايا الحملية المختلفة هل المحمول صفة ضرورية للتعريف بحقيقة الموضوع أم هي صفة عرضية له ؟

ولقد سبق لافلاطون أن استخدم منهج القسمة Division لتعيين حقيقة الأشياء . وكانت القسمة الافلاطونية تبين أعم الأجناس التي يندرج فيها الشيء ثم تميز هذا الجنس بذكر الفصل ، ومن مجموع الجنس والفصل نحصل على تعريف الشيء أو على نوعه .

فتعريف الانسان يتم بذكر الجنس ( حيوان ) والفصل ( ناطق ) وجميع هذه الصفات الثلاث تجيب على السؤال الآتي ، ما هو ؟ Ti esti فهي تكون التعريف definition الذي يعبر عن الماهية essence

أما الخاصة والعرض فهي صفات لا تدخل في ماهية الشيء .

ولقد حدد أرسطو الأنواع المختلفة للقضية الحملية وذلك من جهة الكم والكيف وانتهى إلى وجود أربعة أنواع من القضايا هي :

الكلية الموجبة مثل كل س هي ص

الكلية السالبة » لا من ص

الجزئية الموجبة » بعض من ص

الجزئية السالبة » بعض من ليست ص

وقد رمز الأوريون لهذه القضايا بالحروف e, e, i, o,

وبناء على هذه التفرقة بين أنواع القضايا حدد أرسطو مقدمات القياس وأمكنه استخراج نظريته الخاصة به . ولقد ضمن أرسطو نظريته في القياس في كتاب التحليلات الأولى .

ويعرف القياس الأرسطي في كتب المنطق التقليدية بأنه « قول مؤلف من أقوال إذا سلم بها لزم عنها بذاتها وبالضرورة قول آخر » .

يعنى إذا سلمنا بمقدمتين فيلزم أن نسلم بالنتيجة المترتبة عليهما ، وغاية القياس هى إضافة محمول معين إلى موضوع بواسطة طرف ثالث . هو الحد الأوسط الذى يظهر فى المقدمتين ويختفى من النتيجة ، أى هو برهان ثبت به صدق قضية من القضايا بواسطة قضيتين تنلجج الواحدة منهما تحت الأخرى بواسطة صفة تتضمن فى الأولى وتوجد فى الثانية وهذه الصفة هى الحد الأوسط .

فاكى ثبت مثلاً أن سقراط فان ينبغى أن ندخل سقراط فى زمرة الفئة انسان ثم ندخل انسان فى زمرة الفئة فان .

أما الحد الأصغر فهو موضوع النتيجة والحد الأكبر فهو محمولها وتسمى المقدمة باسم الحد الذى يظهر فيها مقدمة كبرى ومقدمة صغرى .

وأشكال القياس عند أرسطو ثلاثة تختلف باختلاف وضع الحد الأوسط فى المقدمتين وهى على النحو التالى :

$$\begin{array}{ccc} \text{و ك} & \text{ك و} & \text{و ك} \\ \text{ص و} & \text{ص و} & \text{ص و} \\ \hline \text{ص ك} & \text{ص ك} & \text{ص ك} \end{array}$$

وقد أضاف جالينوس فيما بعد الشكل الرابع للقياس يكون الحد الأوسط فيه محمول الكبرى وموضوع الصغرى على النحو التالى .

$$\begin{array}{c} \text{ك و} \\ \text{و ص} \\ \hline \text{ص ك} \end{array}$$

ولما كانت المقدمات تختلف من حيث الكيف والكم اتخذ كل شكل من هذه الأشكال هيئة معينة سميت فيما بعد بالضرب Mood وقد حدد أرسطو أنواع الضروب المتبعة فى كل شكل من أشكال القياس الثلاث فوضع أربعة ضروب متبعة فى الشكل الأول وأربعة فى الشكل الثانى وستة فى الشكل الثالث .

ولقد عد أرسطو الشكل الأول أكمل أشكال القياس لأن الاستدلال فيه على النتيجة واضح ومباشر وقد وضع قواعد خاصة برد الاشكال الأخرى إلى الشكل الأول بواسطة عكس القضايا أو باستبدال الكبرى بالصغرى والصغرى بالكبرى أو ببيان أنه إذا لم تصح نتيجة قياس معين تصح نتيجة أخرى مناقضة لها على نحو ما هو موضح في كتب المنطق الصورى .

ويتضح مما سبق أن القياس الأرسطى لا يفيد إلا فى بيان ارتباط قضية بأخرى ، ولكنه لا يفيد فى اكتشاف حقيقة جديدة ، لأن النتيجة التى يبينها إنما هى حقيقة متضمنة فى المقدمة الكبرى .

فقولنا مثلاً إن سقراط فان هو نتيجة مندرجة فى قياس مقدمته الكبرى كل انسان فان .

ولذلك كان أول نقد يمكن أن يوجه للقياس الأرسطى أن فيه مصادرة على المطلوب *petitio principii* أو ما سماه العرب بخطأ الدور .

كذلك ظهر للمناطق أن القياس ليس الصورة الوحيدة للاستدلال ، لأن هناك أنواعاً أخرى من التفكير الرياضى لا تتخذ شكل القياس .

من جهة أخرى يمكن أن نلاحظ أن عناية أرسطو قد انصرفت إلى الاستدلال ، *deduction* أى استنباط حقيقة جزئية من حقيقة كلية تتضمنها .

أما الطريق الآخر لمعرفة الحقيقة أو الاستقراء *induction* الذى يبدأ بالحقيقة الجزئية لينتهى إلى حقيقة كلية فلم يعن به أرسطو العناية الكافية لأنه عد الاستقراء مرحلة بدائية للمعرفة ولكنها غير أساسية فى مراحل اكتمال العلم لأنها غير يقينية .

فالمعرفة لا تتم فى عقولنا بنفس الطريقة التى تنتظم بها الأشياء فى الطبيعة فما هو فى ذاته أو ضح وأشد يقينا ليس كذلك بالنسبة لنا أى أن ما هو أولى فى الطبيعة ليس أولياً بالنسبة لنا ، فنحن نبدأ بالادراك الحسى ونحتفظ بالمدركات فى الذاكرة ثم نكون منها الخبرة ثم ننقل من الخبرة إلى العلم .



لكن الاستبراء لا يقدم لنا الحقائق اليقينية التي يعتمد عليها العلم اليقيني دائماً وإنما تترك هذه المقدمات اليقينية والأوليات الضرورية التي تعتمد عليها العلوم بنوع من الخدس العقلي المباشر<sup>(١)</sup> Nous شأن معرفة المثل الافلاطونية في الديالككتيك ومنها أوليات الرياضة وهناك مبادئ أولية تترك بالإحساس المباشر مثل أن النار تحرق<sup>(٢)</sup>.

وعلى ذلك فالعلم البرهاني science apodictique هو القياس ذي المقدمات اليقينية وهذه المقدمات اليقينية ليست مستمدة من استدلال سابق بل تعرف بطريقة مباشرة هي الخدس العقلي ومنها التعريفات الأولية للرياضة ومن هذه الأوليات اليقينية أيضاً البديهيات الواضحة بذاتها مثل أن الشئين المساويين لشيء واحد متساويان . ومنها أيضاً قوانين الفكر العامة التي تدخل في أى تفكير سليم مثل قانون الذاتية وعدم التناقض والثالث المرفوع<sup>(٣)</sup> وهى لا تستنبط منها نتائج ولكنها أوليات في العقل ضرورية لكي يكون التفكير متسقاً . ومن هذه الأوليات أيضاً قضايا لا برهان عليها فهى مسلمات نسلم بها مثل التعريف الخاص بموضوع علم ما<sup>(٤)</sup>.

ولقد افترض أرسطو أن لكل علم من العلوم مبادئه وأوليياته الخاصة به على نحو ما وضع اقليدس البديهيات . والمصادر والتعريفات في مذهبه في الهندسة .

ومن هذه الأوليات اليقينية يمكن الانسان أن يسير بطريق البرهان أو القياس البرهاني إلى نتائج يقينية وبرهانية ما دام يراعى قواعد الاستدلال الصحيح .

وعلى العموم فقد رأى أرسطو أن من الممكن لعلم معين أن يتقدم على علم آخر إذا كان موضوعه أبسط ، فالحساب مثلاً يتقدم على الهندسة

(١) An.yPost. I, 2, 72a 21.

(٢) Eth. N. 1, 7, 1098b 3.

(٣) الذاتية ١-أ

علم التناقض أ ليست لا - أ . الثالث المرفوع س أما أن تكون أ أو لا - أ

(٤) An.ePost. 1, 9, 76.

وهذه تتقدم على الفلك الخ ... كما أن هناك مبادئ عامة تظل مشتركة بين مجموعة من العلوم .

هذا فيما يتعلق بالتفكير العلمي أو العلم البرهاني ، ولكن في أكثر الحالات لا يتوفر اليقين الكامل في المقدمات ، حيث إن الحقيقة الواضحة بذاتها ليست دائماً موجودة ولذلك تكون المقدمات في كثير من الأحوال آراء تستوجب الاحترام لأنها تنسب إلى مصادر موثوق فيها أو تكون آراء يأخذ بها أكثر الناس فهي إذن مقدمات محتملة ولكن ضدها ليس دائماً مستحيلاً .

وأمثلة هذا الاستدلال توجد في أكثر أنواع التفكير الشائع بين الناس والمحاورات الأفلاطونية حافلة بأمثالها ولقد سمي أرسطو هذا النوع من الاستدلال ذى المقدمات الاحتمالية بالجلدل أو الديالكتيك ، والمرجح أن يكون أرسطو قد بحث فيه قبل وضعه لنظرية القياس لكثرة استعماله في الأكاديمية .

وهناك أخيراً بحث أرسطو في الأغاليط التي تحدث من إساءة استعمال اللغة أو التلاعب بالاقيسة واستخدام الاقيسة ذات الصورة الصحيحة والمادة الخاطئة وهذه هي موضوع كتابه في تفنيد السفسطة Sophistici elenchi .

## الفصل الثالث

### الفلسفة الأولى

( الميتافيزيقا )

يقول أرسطو بوجود علم يدرس الوجود بوصفه موجوداً ، ويسميه بالفلسفة الأولى .

والوجود الذى يشار إليه في اللغة اليونانية بفعل الكينونة *einai Tobe-etre* هو معنى عام قد يفيد معنى وجود كائن معين أى جوهر كأن نقول الحصان موجود : أو يفيد وجود عرض أو صفة تضاف إلى هذا الجوهر كأن نقول : الحصان - يكون - أبيض .

ولكن الأعراض والصفات التى يشير إليها أرسطو بالمقولات جميعها نفترض أولاً وجود الجوهر ، فوجودها جميعاً متوقف على وجود الجوهر . فالجوهر إذن هو الموجود بالمعنى الأتم ، ووجوده هو موضوع بحث الفلسفة الأولى .

فلكى نعرف ماذا يكون سقراط مثلاً ، لا نقول عنه إنه أبيض أو طويل أو فيلسوف ، بل نقول إنه إنسان . وإنسان تبين لنا ماهية سقراط . إنها الإجابة على السؤال ما هذا ؟ أو ما هو ؟

وبمعرفةنا ماهية الموجودات يمكن لنا بالتالى أن نصنفها في أجناس معينة ونميزها عن بعضها بواسطة الفصل المميز .

كذلك نرى أن الفلسفة الأولى تعنى بدراسة تلك الموجودات المحسوسة كهذا الحصان أو سقراط ، ولكنها تعنى بها من حيث وجودها . أما باقى العلوم النظرية الأخرى فلا تدرس وجود الموجودات وإنما تدرس صفات وأعراض هذا الوجود أو كما يقول أرسطو تدرس وجود الوجود .

فعلم الطبيعة يدرس مثلاً الموجودات من جهة أنها مادة وحركة وعلم الرياضة يدرس الموجود من حيث هو كم أما الميتافيزيقا فترى الموجودات من حيث وجودها .

وإلى جانب دراسة وجود الجوهر تعنى الفلسفة الأولى بالبحث في مبادئ الوجود وعلاؤه وتعنى بدراسة الله ولذلك فقد عرفت عند فلاسفة العصور الوسطى بعلم الألهيات .

وتقع دراسة أرسطو للفلسفة الأولى في أربع عشرة مقالة أطلق عليها اندرونيقوس الرودس اسم الميتافيزيقا أى الكتب التى تات كتب الطبيعة عند تصنيفه لأبحاث أرسطو . وقد عرفت مقالاتها الأربعة عشرة بحروف الأبجدية اليونانية من حرف الألفا إلى حرف النو .

وباستثناء المقالة الثانية ، الألفا الصغرى ( α ) التى تعد بمثابة مقدمة لدراسة الطبيعة والتى تنسب لأحد المشائين هو باسيكليس ، ومقالة الدلتا ( Δ ) التى يدرس فيها أرسطو المصطلح الفلسفى ، تبقى موضوعات شتى يدرسها أرسطو في باقى المقالات الإثنى عشرة . وكذلك يعنى علم الميتافيزيقا عند أرسطو بدراسة ثلاث مشكلات رئيسية هى :

أولاً : نظرية الوجود أو الجوهر .

ثانياً : علل الموجودات أو مبادئها أو رأيه في المادة والصورة والقوة والفعل .

ثالثاً : نظريته في الألوهية .

١ — نظرية الجوهر :

عنى أرسطو عند بحثه في الجوهر بنقد نظرية المثل الأفلاطونية . فقد نسب الأفلاطونيون للمثل وجوداً مفارقاً على أساس أن الأشياء المتعددة المشتركة في صفة معينة تفترض لهذه الصفة وجوداً مستقلاً يعلو على وجود هذه الأشياء (١) .

لكن يعترض أرسطو على الأفلاطونيين بأن المثل إن وجدت فلن تكون جواهر أو موجودات قائمة بذاتها . وإنما تكون مثلاً للجواهر أو للصفات أو للعلاقات . ومثال الصفة يكون صفة وليس جوهراً وكذلك مثال الجواهر لا يكون جوهراً لأن الجواهر واحد .

من جهة أخرى فإن المثال الذى يعده الأفلاطونيون جوهراً يعرف بالجنس والفصل . فالإنسان مثلاً يعرف بأنه حيوان مزدوج الساقين وكل شطر من شطرى هذا التعريف حيوان مثلاً ومزدوج الساقين يشير إلى مثال أى إلى جواهر ، فيكون فى الإنسان جوهراً وهذا يقضى إلى القول بأن ليس للإنسان جواهر واحد .

وكما يفقد النوع وحدته عن طريق تعريفه بالجنس والفصل فكذلك يتعدد الجنس لأنه يقبل فصولاً متعددة فالحيوان مثلاً قد يكون ثارة ذا أربعة أقدام أو ذا قلعين .

لذلك يرى أرسطو أن الحد الكلى العام لا يمكن أن يكون جوهراً . ويعترض أرسطو ثالثاً على الأفلاطونيين لأنهم لم يستطيعوا تفسير فاعلية المثل بالنسبة للموجودات المحسوسة .

فالمثل هى تصورات ثابتة مجردة مفارقة فهى علة لثبات الأشياء ولا يمكن أن تكون سبباً لحركتها . فالكلى المجرد لا يصلح علة لوجود المحسوس العينى ، فالمهندس هو الذى يبني البيت ، والرجل هو الذى يتجنب رجلاً وليس مثال الرجل (١) . والاعتراض الأخير يتعلق بتفسير أفلاطون لعلاقة المشاركة بين المحسوسات والمثل .

ويرى أرسطو أننا لو افترضنا مثلاً مشتركاً بين مجموعة من الأشياء المتشابهة ، فأننا سوف ننتهى آخر الأمر إلى افتراض عدد لامتناه من المثل لكل فئة من الأشياء . فلن يكون المثال واحداً كما يذهب أفلاطون . وينطبق هذا مثلاً على الرجل المحسوس ومثال الرجل لأنهما يفترضان مثلاً ثالثاً

لرجل مشترك بينهما ، ثم أن المجموعة المكونة من الثلاثة سوف تؤدي إلى افتراض رجل رابع وهكذا إلى ما لا نهاية (١) .

كذلك رفض أرسطو أن يكون المثال الأفلاطوني جوهرًا ، ورفض أن يكون له وجود مستقل عن وجود الأفراد المحسوسة .

ولكن هل سار أرسطو في ثورته على الأفلاطونية إلى آخر الشوط ؟ وهل نجح في تقديم نظرية واقعية يعارض بها مثالية أفلاطون ؟

يبدو أنه ظل متردداً بين الواقعية والمثالية كما سوف يتضح لمن يتتبع أقواله المتناثرة عن الجوهر في بحثه المقولات والميتافيزيقا .

تعريف الجوهر :

يعرف أرسطو الجوهر بأنه ما لا يحمل على موضوع ولا يحل في موضوع أو هو الشيء القائم بذاته الذي لا يوجد في غيره ومن الواضح أن الأساس المنطقي لفكرة أرسطو في الجوهر مستمد من بحثه في اللغة فاللغة ترتد إلى عبارات والعبارة بلورها ترتد إلى موضوع ومحمول .

الموضوع هو الجوهر ، والمحمول هو ما يضاف إليه من صفات ، كقولنا هذا الحصان أبيض أو قولنا سقراط في الحديقة . فهذا الحصان وسقراط جواهر تحمل عليها صفات معينة وهي لا تحمل على شيء .

لذلك يكون الجوهر موضوع الحكم الذي يمكن أن تثبت له أو تنفي عنه محمولات معينة .

ويتضح مما سبق أن الجوهر هو ما يشير إلى مفردات هذا العالم المحسوس فهو يقال على أنواع الحيوان والنبات وأجزائهما والأجسام الطبيعية كالعناصر الأربعة أى كل ما في العالم الطبيعي من أشياء وعلى الكواكب كالشمس والقمر وغيرهما (٢) .

فالجوهر بمعناه الأول هو الفرد الجزئي المركب من مادة وصورة كسقراط أو هذا الحصان .

(١) Met. Z. ١3, 1039a 2.

(٢) Met. Z. 2, 1028.

ولكن قد ينصرف الجوهر إلى معنى آخر حين يشير إلى النوع والجنس كقولنا إنسان أو حيوان . إذ يجوز أن يكون النوع أو الجنس موضوعين في عبارة فيكونا جوهرين ولكن بالمعنى الثانى .  
وحين يتعلق الأمر بالجوهر الثانى يكون النوع أكثر جوهرأ من الجنس ذلك لأنه أقرب إلى الفرد .

لكن الجوهر الثانى حين يحمل على الجوهر الأول كما في سقراط إنسان لا يكون شأنه شأن أى صفة أخرى تحمل على سقراط مثل سقراط أبيض أو يلبس القراء .

فهناك فرق بين وصف سقراط بأنه إنسان ووصفه بأنه أبيض أو يلبس القراء ، لأن إنسان تكون ماهية سقراط ، أى حقيقته الثابتة التى يكون بها تعريف صورته .

ومن خصائص الجوهر سواء كان أولاً أو ثانياً أنه لا ضد له فما هو مثلاً ضد الإنسان أو ضد سقراط ؟

كذلك لا يقبل الجوهر التدرج ، فرجل معين ليس أكثر أو أقل في وقت ما عنه في وقت آخر كما أنه لا يكون أكثر أو أقل من رجل آخر . إذ ليس شأن الرجل بالنسبة لنفسه أو بالنسبة لغيره شأن صفة كالأبيض مثلاً يكون أكثر أو أقل في الشيء الواحد تبعاً لاختلاف الأوقات أو لاختلاف الأشياء .

ويتميز الجوهر أيضاً بأنه يقال ثابتاً وواحدأ في حين تتوالى عليه الصفات المتضادة .

فالرجل الواحد هو نفسه رغم توالى الصفات المتعارضة عليه فقد يكون تارة خيراً وتارة سيئاً في حين أن الأبيض لا يمكن أن يتحول إلى ضده بلون أن يفقد ذاتيته .

وبعد أن ينتهى أرسطو من تعريف الجوهر وتحديد خصائصه في بحثه في المقولات (١) نجدد يبحث عن وجوده وأنواعه في الميتافيزيقا كما يبحث عما يمكن أن يتصف من الموجودات بأنه جوهر .

فيري أن المادة ينطبق عليها وصف الجوهر من حيث أنه الموضوع الذي تحمل فيه الصفات المختلفة ولا يحل هو في شيء . فالمادة يمكن أن تسمى جوهرًا لأنها ثابتة تتلقى الصور المختلفة .

لكن المادة غير محددة ولا تكون موجودة بالفعل إلا إذا حددتها الصورة لذلك فهي ليست جوهرًا حقيقياً لأنها غير قائمة بذاتها ولا يمكن أن يشار إليها بأنها هذا أو ذاك كما يكون الجوهر بحسب تعريفه . أى هي ليست وجوداً محددًا والأجلز بأن يكون جوهرًا هو الصورة أو المركب من مادة وصورة (١) .

فإذا بحثنا في المركب من مادة وصورة فإننا نتبين أن ما يجعله كائناً معيناً ويحدد وجوده إنما هو الصورة التي تعبر عنها الماهية التي تكون واحدة ثابتة في جميع أفراد النوع . أما اختلاف أفراد النوع الواحد في الصفات العرضية وتعدددهم فإنما يرجع إلى المادة .

لذلك فإن الصورة هي المبدأ الأهم في وجود الأشياء . فلو سألنا مثلاً لماذا يكون هذا الشيء حصاناً ؟ فإننا نجد السبب والعلّة في ذلك هو صورة الحصان التي هي في الوقت ذاته ماهيته .

والصورة هي ثانياً مبدأ وحدة الكائن ، لأننا لو أخذنا أى جوهر فردى معين فإننا نجده مركباً من عناصر مادية مختلفة شأنه شأن المقطع في الكلمة يتركب من جملة حروف أو اللحم مركب من العناصر الطبيعية الأربعة . ولكن ليس المقطع ولا اللحم مجرد جملة هذه الحروف أو جملة هذه العناصر الطبيعية ، وإنما كل منهما شيء له وحدته . ومصدر هذه الوحدة هو الصورة .

فالصورة هي ذلك المبدأ المجرد الذي تتحول بفضل مجموعة عناصر مادية إلى كائن واحد محدد قائم بذاته . ويلاحظ أن من الكائنات ما هي ذات وحدة مصطنعة كما هو الحال في الأشياء الصناعية التي لا يقال عنها



جواهر إلا بالتقريب ، لأن الصورة الجوهرية لا توجد بالمعنى الصحيح إلا في الكائنات الطبيعية .

والصورة بعد ذلك هي موضوع العلم ، فالعلم لا يعنى بسقراط وأفلاطون وإنما يعنى معرفة ماهيتهم أى بالإنسان أو بالحصان أو بالدائرة أو بالمثلث ويهدف إلى إثبات أو نفي صفات معينة تتعلق بكل نوع منها بواسطة البرهنة التي تستخدم الحد الأوسط . لذلك فإن الكلى الذى هو موضوع العلم عند أرسطو هو النوع القريب الذى لا يوجد في ذاته وإنما يوجد في الأفراد .

وأرسطو لم يختلف هنا عن أفلاطون حين رأى الحقيقة الثابتة في الصورة ولكنه قد اختلف عنه حين لم يجعل للصور عالماً منفصلاً ورأى أن ماهية الإنسان أكثر حقيقة من سقراط وأفلاطون ولكنها لا توجد إلا بهما .

واكن تظهر هنا مشكلة تتعلق بجوهرية هذه الماهية . إذ كيف يمكن أن تكون الماهية جوهرأً واحداً في حين أنها بحكم تعريفها مجزأة تتكون من جنس وفصل . فالماهية — إنسان — مثلا يكون تعريفها حيوان مزدوج السابق .

يرى أرسطو أن الماهية ليست مركبة من أجزاء مادية . فاللحم والعظام مثلا هي أجزاء مادية تدخل في تكوين الإنسان ، ولكنها لا تدخل في تعريف ماهية الإنسان .

لأن الماهية لا تنتج من مجرد تجميع الأجزاء المادية لشيء ما . فالواقع أن الأجزاء المادية لشيء ما لاحقة على وجود هذا الشيء ، لأن الكل سابق على الجزء ، فالجسم مثلاً سابق في وجوده على وجود اليد أو باقي الأجزاء . وإنما تتركب الماهية من أجزاء منطقية هي الجنس والفصل كما قلنا .

ولكن كيف يتحد الجنس بالفصل وينتجا ماهية واحدة ؟ يقول أرسطو إن إضافة الفصل إلى الجنس ليست شأنها شأن إضافة أى صفة إلى موصوف لأن إضافة صفة إلى موصوف قد تعنى إما إدخال الموصوف

ضمن هذه الصفة كقولنا الحصان أبيض أو قد تعني ان الموصوف يتضمن هذه الصفة كقولنا الإثنين عدد زوجي .

ولكن اتحاد الفصل المميز بالجنس عند تعريف ماهية الإنسان مثلاً لا يفيد أى نحو من النحويين السابقين ، إذ يترتب على ذلك أن الجنس سوف يشارك في فصول متعددة متعارضة أو أنه من جهة أخرى سوف يتضمن فصول متضادة كما لو قلنا مثلاً أن الحيوان قد يكون تارة مزدوج الساقين وتارة ذا أربعة أقدام .

ويحل أرسطو الإشكال حين يذهب إلى أن اتحاد الجنس بالفصل هو اتصال أوثق من ارتباط أى صفة بموصوف ، لأن الجنس حيوان مثلاً والفصل مزدوج الساقين لا يشير إلى شيئين منفصلين بل يشير إلى شيء واحد يبدو تارة لا محددًا عند ذكر مادته أو عند وجوده بالقوة ، ويبدو تارة أخرى محددًا حين يعبر عن صورته ووجوده بالفعل فالتعريف إذن هو قول واحد يشير إلى كائن واحد ويحدده أولاً بطريقة ناقصة عندما يذكر الجنس كحيوان وبطريقة كاملة حين يضيف إلى الجنس الفصل الذى يحدده كمزدوج الساقين<sup>(١)</sup> .

وبهذه الطريقة لا يكون التعريف مجرد مجموعة أجزاء ولا يحدث أننا نتكلم هنا عن شيئين مختلفين عن بعضهما حين نتكلم عن حيوان وعن مزدوج الساقين ، بل نتحدث عن كائن واحد تارة بغير تحديد وتارة بالتحديد . ومن الواضح أن الفكرة الكاملة هي فكرة النوع لأن ماهية الإنسان توجد بالفعل وجوداً سابقاً على مكوناتها ، أما فكرة الحيوان فتبدو ناقصة بالنسبة إلى فكرة الإنسان .

ويعترض أرسطو على طريقة القسمة الأفلاطونية التى تبدأ بالجنس كحيوان ثم تقسمه إلى أنواع منها الإنسان ومنها الحصان ، لأنها تسير من الموجود بالقوة إلى الموجود بالفعل . والأصح عند أرسطو أن تسير بادئين من

(١) Met Z. 12. 1037 d. cf E. Brehier Histoire de La philosophie Vol. I , P 194-197.

الموجود بالفعل فنحلله إلى مكوناته المنطقية لأن الماهية ذات وحدة بسيطة وليست شيئاً مركباً من عناصر كتركيب المقطع من عدة حروف .

كذلك فإن تحليل التعريف ليس تقسيماً له لأن الماهية لا تعرف إلا بطريقة مباشرة يسميها أرسطو بالحدس العقلي Noesis .

والحدس يدرك الماهيات اللامتنقصة كما يدرك البصر اللون (١) .

وهذا الإدراك العقلي المباشر لا يحدث بعد مرحلة ديكارتية يعلوبها العقل من المحسوس إلى المعقول كما يرى أفلاطون ، وإنما تحدث دفعة واحدة وملازمة للإدراك الحسي .

لأن الماهية لا توجد بدورها إلا ملازمة للأشياء المحسوسة (٢) .

لكن الماهية التي تهب الكائنات المحسوسة حقيقتها لا توجد إلا في محسوس والصورة لا بد أن تتحقق في مادة فما صلة المادة بالصورة وما درجة كل منهما في الوجود ؟

ب — القوة والفعل أو المادة والصورة :

تعتمد تصورات أرسطو للمادة والصورة أو القوة والفعل على وجهة نظره في التغير أو الصيرورة . لأن أى تغير يفترض الثبات وكل صيرورة تستلزم وجود شيء لا يصير .

ولقد نشأت مشكلة عند القدماء الذين قالوا إن الوجود لا يمكن أن يصدر عن وجود ولا عن لاوجود . وتنبه بعضهم إلى هذه الصعوبة وانتهى إلى وجهة نظر تقرب من الحقيقة حين قالوا إن الوجود ينشأ عن الأضداد الفردي والزوجي أو الحار والبارد أو الحب والكراهية أو الخلاء والملاء . ولكن يرى أرسطو أن الضد لا يمكن أن يتحول إلى ضده مباشرة كما أن الوجود لا ينشأ عن اللاوجود ، وإنما لا بد من افتراض محل تتوالى عليه الأضداد ، أما هذا المحل أو الحامل الذي تتوالى عليه الأضداد فهو المادة أو الهوى . أما الأضداد فهي الصفات أو الصور التي تتوالى على المادة .

(١) De Anima. III, 6, 430b.

(٢) Met., o, 9, 1051b, 24-30.

وكل بجوهر أو موجود معين مركب من هذين المبدئين . مبدأ المادة التي تقدم أساساً لوجوده ومبدأ الصورة التي تحدد حقيقته وماهيته وأن اتصفت الصورة بأنها الوجود إلا أن المادة ليست اللا وجود أو العدم المطلق ، وإنما هي وسط بين الوجود واللاوجود ، أو هي باختصار استعداد وإمكانية potentiality للوجود ، أو هي وجود بالقوة يتحول إلى وجود بالفعل بعد حصوله على صورة معينة . أى أن المادة هي مجموعة الشروط الواجب توافرها كي تظهر الصورة (١) .

وأى وجود لا ينشأ في رأى أرسطو من العدم بل من إمكان أى من وجود بالقوة .

وغاية الكائن أن يصل إلى تمام صورته ونهاية التغير هي أن تحصل المادة على الصورة المناسبة لها ، ومتى تم ذلك أصبح الوجود موجوداً بالفعل . فالفعل بالنسبة للقوة كالإنسان البقظ بالنسبة للتأثم أو كالبنجرة بالنسبة للشجرة أو كالبرنز بالنسبة للتمثال .

لذلك فإن القوة لا معنى لها بذاتها وإنما تفهم بالنظر إلى ما مستصير إليه أو إلى الصورة .

لذلك فإن الصورة فعل (إنرجيا) actuality — energia لأنها تحقق ما هو بالقوة إلى موجود كامل ولذلك فهي أيضاً كمال وغاية (إنتلخيا) entelechia أى أنها تحدد الحالة النهائية الكاملة (٢) .

وهي أيضاً التي تهب الكائن حقيقته الثابتة أو ماهيته essence - quiddité ومن هنا فقد انتهى أرسطو عند بحثه في العلل إلى التوحيد بين العلة الصورية والعلة الفاعلة والعلة الغائية . فالصورة هي الغاية في كل تغير لأن التغير يهدف إلى تحقيق الصورة وهي أيضاً محركة وفاعلة . فصورة البيت التي هي غاية البناء فاعلة من حيث أنها تتحد بفن المعمار ، وصورة

(١) E. Brehier, Hist. de la Philos., I, 1, p. 199.

(٢) Met., Th, 3, 1047a 30.

الإنسانية في الفرد علة محركة للتوالد لأن الأب يهب الإبن صورته التي هي الغاية النهائية لوجوده .

فلا يبقى إذن تعارض إلا بين علتين رئيسيتين هما الصورة والمادة .  
والصورة أكثر أهمية كما سبق أن ذكرنا لأن المادة غير محددة ونسبية  
لا تعرف إلا بالقياس إلى الصورة .

فإن قلنا مثلاً إن مادة التمثال هي البرنز فيمكن أن نسأل بعد ذلك وما هي  
مادة البرنز فنقول إنها العناصر الأربعة مثلاً ثم نبحث عن المادة في هذه  
العناصر فننتهي إلى مادة غير محسوسة ولا محددة هي المادة الأولى التي ليس  
لها صورة أى تحديد فهي مجرد قابلية للتغيرات (١) .

أما عن الصورة فهي مبدأ لتحديد أى موجود ومبدأ معقوليته لأن  
العلم لا يعنى بالمتغير أو بالعرضي وإنما موضوع العلم هو الماهيات الثابتة  
الموجودة دائماً على نحو واحد .

فالحزبى موضع إمكانيات وأعراض سببها دخول المادة فيه إلى جانب  
الصورة أما النوع فتظهر فيه الضرورة والوجود الثابت الذى يكون دائماً  
على نحو محدد بالضرورة . لذلك نجد أن الصورة هي مبدأ المعقولة والثبات  
في الجوهر المركب من مادة وصورة ، أما المادة فهي مبدأ النقص  
والتغيرات والإمكان المستمر وهي بهذا المعنى تتجاوز معنى الوجود بالقوة  
لأنها تتدخل إيجابياً في إحداث أنواع النقص التي تنصف بها الأفراد الجزئية  
المحسوسة لأنها تقاوم تحقق الصورة واكتمالها فهي مصدر الشذوذ والمصادفات  
وهي سبب تعدد الأفراد في داخل النوع الواحد .

وعلى العموم فإن معنى المادة والصورة يتداخلان عند أرسطو ، فقد  
تكون الصورة مادة بالنسبة لصورة أخرى ، فصورة البرنز مثلاً تصبح  
مادة وهىول لصورة التمثال .

أما الصورة التي لا يصبح أبداً أن تكون هوىول لغيرها والتي ينتهى  
عندها تسلسل الصور فهي الله أو المحرك الأول .

ج - الله أو المحرك الأول :

يستدل أرسطو على وجود الله من النظر في ظاهرتي الزمان والحركة .  
فالزمان لا بداية له ولا نهاية ، لأن كل آن Nun منه له قبل وبعد ، فهو  
موجود منذ الأزل وإلى الأبد .

ولما كان الزمان مقياس الحركة فهو يفترض وجود حركة أزلية أبدية  
ومثل هذه الحركة لا بد أن تكون دائرية متصلة في المكان حتى لا يكون لها بداية  
ولا نهاية وهي حركة السماء الأولى .

وهذه الحركة تفترض وجود محرك أزلي خالد مثابها .

ثم يثبت أرسطو أن المحرك الأول لا بد أن يكون ساكناً لأنه لو تحرك  
فاما أن يتحرك بغيره أو بذاته . فان تحرك بغيره لافتراض محركا لو تحرك  
افتراض محركا بعده وهكذا إلى ما لا نهاية ولما كان من المستحيل أن تتسلسل  
العلل إلى ما لا نهاية فلا بد أن لا يتحرك المحرك بغيره .

أما إذا افترضنا أن المحرك الأول يتحرك بذاته فسوف ينقسم إلى جزء  
محرك وجزء لا يتحرك لأن الشيء لا يمكن أن يتحرك بنفس الحركة التي  
يحرك بها في وقت واحد ومن جهة واحدة لذلك ينتهي إلى افتراض محرك  
يحرك هذه الحركة الأزلية الأبدية ويظل في الوقت نفسه ساكناً لا يتحرك .

وأول ما يتصف به هذا المحرك الذي لا يتحرك أنه صورة خالصة وليس  
به مادة . لأن احتواءه على مادة يعني افتقاره إلى صورة وبالتالي وجود بالقوة  
ينزع إلى الفعل . فلا بد إذن أن يتصف هذا المحرك بالامتحرك بأنه صورة  
خالصة وفعل خالص لا يوجد به شيء من القوة . ويرتب على ذلك أيضاً  
ألا ينقسم وألا يتعدد لأنه خال من المادة .

ولكن إذا كان فعلاً خالصاً فما معنى هذا الفعل؟ إنه لا يعنى الحركة ولكنه  
يعنى نشاطاً عقلياً لا يتطلب مادة ولا جسماً فهو ليس سوى معرفة وتعقل .  
ولكنه لو تعقل شيئاً لا نفعل بهذا الشيء فأصابه النقص لذلك فهو لا يتعقل  
سوى ذاته لأنه متحد بذاته وتعقله لذاته هو اتصال مباشر أو حدى لاستدلال

ينتقل العقل فيه من مقدمة إلى نتائج . فهو بناء على ذلك عقل وعاقل ومعقول في آن واحد وهذا التعقل الدائم يهبه أسمى أنواع السعادة فهو في سعادة دائمة لا يصل إليها البشر إلا أحياناً نادرة .

هذه هي صفات المحرك الأول أو العقل الإلهي فكيف نحدد صلته بالكون والبشر ؟

أولاً فيما يتعلق بتحريكه للكون فينبغي ألا نفهم من ذلك أنه يحركه بحركة فزيقية مادية ، وإنما يحرك السماء الأولى أو سماء الثوابت بوصفه غاية لها ومعشوق وبتحريكه لها تتحرك الأفلاك الأخرى التالية لها .

والفلك أشبه بكرة مشقة مجوفة لها قطبان يتصلان بقطب الفلك الذي تحته بحيث أن كل فلك يتحرك بما فوقه ويحرك ما تحته إلى أن ننهي إلى آخر الأفلاك وأقربها إلى الأرض وهو فلك القمر وهكذا عندما يحرك المحرك الأول الفلك الخارجى يحرك بالتالى جميع الأفلاك المتصلة به .

وتتحرك الشمس حول الأرض في دورة كل أربعة وعشرين ساعة فيتعاقب الليل والنهار وتتحرك أيضاً حركة أخرى في دورة سنوية تتوالى بفضلها الفصول الأربعة وتحدث عند اقترابها أو ابتعادها عن الأرض نمو النبات وتوالد الحيوان أو افسادهما .

ولكن أرسطو لا يلبث أن يقدم فرضاً آخر لتفسير حركة الأفلاك يتناقض وفكرة المحرك الأول الواحد فيفترض أن للأفلاك السماوية عقولاً عددها إما خمسة وخمسين أو سبعة وأربعين عقلاً هي محركات هذه الأفلاك ثم يعود فيقرر في ختام مقالة اللام من كتاب الميتافيزيقا أن حكم الكثرة غير صالح ولذلك فلا بد أن يكون الحاكم واحداً .

ولعله قد فرق بين هذا المحرك الأول ومحركات الكواكب من جهة أن المحرك الأول غير متحرك أصلاً بالذات ولا بالعرض . وليس شأنه شأن النفس تتحرك بالعرض حين تنتقل بانتقال جسمها الذى تحركه .

ثم أنه مفارق للعالم بينما تكون العقول الأخرى مرتبطة بأفلاكها ولكن ليس كاتصال الصورة بالهوى ، لأنها أيضاً عقول مفارقة .

ولكن لما كان أرسطو قد نص على أن المحرك الأول هو المنظم الوحيد لهذا العالم فيمكن أن نفترض أنه يحرك أيضاً هذه العقول كغاية لها أو كوضع لمشقتها . أما عن صلة الله بالعالم فانا نجد نصاً يشبه فيه أرسطو وجود الله في العالم بوجود الخير والنظام . يقول إن الخير للجيش في نظامه وفي قائده ، وهو في القائد أكثر لأنه علة النظام .

وكذلك نجد الأشياء منظمة في الكون على نحو معين يجعلها جميعاً متجهة نحو غاية معينة وفي ائتلاف كامل . ويذكر أرسطو هذه الغاية في الطبيعة حين يقول إن الله والطبيعة لا يفعلان شيئاً عبثاً .

ولقد حاول كثير من المفسرين خاصة في العصور الوسطى أن يستخرجوا من هذه الأقوال تفسيرات تشير إلى عناية الله بالعالم وفاعليته فيه . لكن رغم كل ذلك فإن في مذهب أرسطو ما يؤكد عدم جدوى هذه التفسيرات لأن الغائية الملاحظة في الطبيعة ليس مصدرها عنده تدبير العقل الإلهي وتوجيهه الأشياء حسب خطة وغاية يتصورها .

ولإنما مصدر هذه الغائية هو قوة غير مشخصة ولا واعية هي الطبيعة *Physis* التي توجه الأشياء إلى تحقيق صورها الكاملة .

ومن الواضح أيضاً أن الإله عند أرسطو لم يخلق الكون ولا يعرفه ولا يعنى . ولئن حاول رجال العصور الوسطى أن يفسروا علم الله بالأشياء عن طريق علمه بذاته لأنها علته جميعاً إلا أن أرسطو كان واضحاً في هذه النقطة لأنه قد فرق بين احتمالين معرفة الله بذاته أو معرفته بالأشياء واختار الافتراض الأول منهما .

أما عن تأثير الله في العالم فليس أكثر من تأثير صورة يتعشقها محبوها لأنه لا يؤثر فيه إلا كعلة غائية .



## الفصل الرابع

### الطبيعات ( الفيزيكا )

يقع علم الطبيعة عند أرسطو في مجموعة العلوم النظرية التي تشتمل أيضاً على الرياضيات والفلسفة الأولى .

والفيزيكا هي العلم الذي يتناول دراسة الموجود المتحرك الجسماني ، أما الموجود المتحقق في الجسماني وغير المتحرك فهو موضوع علم الرياضيات ، والعلم الذي يتناول اللامتحرك اللاجسماني فهو الفلسفة الأولى .

وغاية هذه العلوم النظرية جميعاً هي المعرفة لذاتها .

ولقد أكد أرسطو أن أول شروط علم الفيزيكا هو وجود الحركة ، أما المذاهب الفلسفية التي تلغي الحركة فهذه كلها في رأي أرسطو مذاهب ضد الطبيعة — anti - physiques — ومن أجل هذا كان لابد لأرسطو من توجيه النقد للفلسفة الإيلية .

( ١ ) إثبات أرسطو للحركة والتعدد ورده على الإيلية : —

أنكر الإيليون وجود التغير بحجة أن التغير غايته إيجاد وجود من ، اللا وجود أو عودة الوجود إلى اللا وجود وهذا في رأيهم مستحيل لأن الحقيقة ثابتة والوجود واحد لا يحتمل أى تغير .

وكان رد أرسطو على الإيليين ومن يذهبون مذهبهم من الميجارين الذين ينكرون إمكانية إثبات صفة لأى موضوع ، ان قسم فكرة الوجود إلى درجات أو إلى مقولات متعددة فكما يوجد الوجود أنحاء كثيرة فكذلك يوجد له درجات في حقيقته ووجوده ، والتغير ماهو إلا انتقال وجود إلى وجود آخر وكذلك الحركة لا تحدث من انتقال الوجود إلى اللاوجود بل تحدث حين ينتقل الوجود من مرتبة دنيا إلى مرتبة أخرى أعلى منها في درجات

الوجود أو كما يقول من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل كما ذكرنا في باب الميتافيزيقا (١).

ويرى أرسطو عدم جدوى البرهنة على وجود الحركة في العالم الطبيعي ، لأن هذا أمر واضح بالتجربة الحسية عند الجميع والبرهنة على ما هو واضح بما هو غامض ليس إلا تصرفاً من الشخص العاجز عن التفرقة بين ماهو معروف بذاته وما هو غير معروف ومثله مثل شخص يولد أعمى ثم يأخذ في التفكير في الألوان (٢).

ويقسم أرسطو الموجودات إلى ماهو موجود بالطبيعة . وما لا يوجد بالطبيعة ، مثلاً يوجد بصناعة الانسان أو بالقن يقول :

« من الأشياء ما يوجد أو يحدث بفعل الطبيعة ، وبعضها الآخر ليس كذلك فالحيوان وأعضاؤه والنبات والأجسام البسيطة مثل الأرض والنار والماء والهواء جميعها وأشباهاها توجد بالطبيعة وهي تتميز عما لا يوجد بالطبيعة بأنها تتضمن في ذاتها مبدأ الحركة ( أو التغير ) والسكون . سواء في المكان أو في الكم مثل الزيادة والنقصان أو في الكيف .

وعلى العكس من ذلك فإن شيئاً مثل السرير أو الثوب وما يشابههما من الأشياء المصنوعة فانه لا ينطوى على هذا الاتجاه الطبيعي نحو التغير وإن كان له بالعرض مثل هذا المبدأ لجحد أنه مركب من الحجر أو من الخشب أو من مزيج من هذا القبيل .

ذلك لأن الطبيعة هي مبدأ وعلة الحركة والسكون في الأشياء التي توجد فيها مباشرة وبالمهية وليس بالعرض » (٣) وقد ذكر أرسطو هذا النص في مقدمة الفصل الثاني من كتاب الفيزيقيا .

أما الفصل الأول منه فقد أورد فيه أقوال السابقين عليه لكي يفند ما لا يقبله ويؤكد ما يوافق عليه .

(١) أنظر الفصل السابق من هذا الكتاب .

(٢) Arist., *Metaph.*, I, 185a.

(٣) *Phys.*, II, 192b.

وواضح من هذا النص أن أرسطو قد حدد موضوع علم الطبيعة في تلك الظواهر التي نلحظها بحواسنا من حيوان ونبات وعناصر طبيعية . ثم خص هذه الظواهر جميعاً بصفة مشتركة هي احتوائها على مبدأ للحركة فإلى هذا المبدأ ؟  
( ب ) الطبيعة Physis — عند أرسطو :

أول ما يلاحظ في تفسير الطبيعة هو قول أرسطو إنها مبدأ للحركة والسكون في وقت واحد . وقد سبق للفلاسفة السابقين على أرسطو أن وصفوا هذا المبدأ بأنه مبدأ الحركة في الطبيعة ولكن كيف تكون الطبيعة مبدأ للحركة والسكون في وقت واحد ؟

وهل يتطلب السكون مبدأ ؟

الواقع أن أرسطو لا يعنى بالسكون هنا الثبات المطلق *immobilité* وإنما مجرد سلب الحركة الظاهرة *Le Repos* (١) . ويلاحظ ثانياً أن هذا المبدأ يوجد مباشرة وبالمهية وليس بالعرض .

ومعنى هذا أن وجود هذا المبدأ في الأشياء الطبيعية ليس كوجود الركاب في السفينة مثلاً لأنهم موجودون فيها مباشرة ولكن بالعرض أما هذا المبدأ فوجوده في الأشياء ضرورى ويدخل ضمن صفاتها الذاتية أو في ماهيتها .

ثم يشرح أرسطو التفسيرات المختلفة لفكرة الطبيعة عند السابقين عليه فيقول :

« ويرى البعض أن طبيعة الأشياء وجوهرها هي الموضوع القريب اللا مصور بذاته ، فمثلاً طبيعة السرير هي الخشب وطبيعة التمثال هي الصلب ، والبرهان على ذلك كما يقول انطيقون هو أننا لو دفنا سريراً في الأرض وتحلل هذا السرير بحيث ينتج سلالة له فإن الناتج عنه لن يكون سريراً آخر بل مادة الخشب .

وهذا يبين لنا ضرورة التفرقة بين الجانب الاتفاقى المصطنع الموجود بالعرض في الأشياء وبين الجوهر الموجود الدائم فيها والذي يتقبل كل هذه

(١) Hamelin, *Le Systeme d'Aristote*, p. 301.

الصفات . ولكن إذ كانت هذه الحقيقة الجوهرية مرتبطة ارتباطاً كلياً بحقيقة أخرى كما يكون الصلب والذهب بالنسبة للماء أو يكون العظم والخشب بالنسبة للأرض فإن هذه المادة الأولية سوف تكون لهذه الموضوعات طبيعة وجوهراً .

ولذلك فقد رأى البعض النار والبعض الأرض والآخرين الهواء والماء وغيرهم مجموعة هذه العناصر طبيعة للموجودات .

وجميع هذه العناصر الأولية تكون في رأيهم جوهر الأشياء وعداها ليس سوى تشكيلات مصطنعة وكل من هذه المواد الأولية خالدة لا يتناوبه أى تغير وكل ما عداها فإنه يتعرض إلى مالا نهاية له من الكون والفساد<sup>(١)</sup>

ويعقب أرسطو على هذا التفسير المادى لمعنى الطبيعة بقوله فبمعنى ما تسمى المادة التى تكون موضوعاً مباشراً للأشياء التى تحوى فى ذاتها مبدأ حركتها وتغيرها تسمى هذه المادة بالطبيعة .

ولكن معنى الطبيعة لا يقتصر على هذا التفسير ، إذ تعنى الطبيعة عند أرسطو ما هو أهم من المادة تعنى الصورة يقول :

« لكن الطبيعة بمعنى آخر هى النوع Le Type . وهى الصورة القابلة للتعريف . وكما أننا نسمى ما هو متفق وأصول الصناعة فى الأشياء فناً فإننا نسمى ما هو متفق والطبيعة طبيعة .

وفما يتعلق بالشئ الصناعى لا نقول أن فيه شيئاً متفقاً والفن إذا كان مجرد سرير بالقوة ولم يحصل بعد على صورة السرير إذ لا يصح أن نقول أن يمثل هذه الأشياء فناً .

وكذلك فيما يتعلق بالموجود الطبيعى ، فاللحم والعظم الموجودان بالقوة لا يتضمنان طبيعتهما الخاصة ولا يوجدان بالطبيعة طالما لم يحصل على صورة اللحم أو العظم ، وأقصد هنا الصورة القابلة للتعريف تلك التى تذكرها لكى نعرف ماهية اللحم أو العظم وبالتالي فهذا المعنى الآخر تكون الطبيعة فى

(١) Phya. II, 193a.

الأشياء التي تحوى في ذاتها مبدأ حركتها النوع أو الصورة غير المفارقة إلا إذا كان ذلك على نحو منطقي<sup>(١)</sup>.

ويؤكد أرسطو هذا المعنى الصورى للطبيعة بقوله إن الكائن المركب من مادة وصورة لا يكون طبيعة ، بل موجودا بالطبيعة مثل الانسان والشجرة . والطبيعة في مثل هذا الموجود تتحدد بما هو عليه من صورة ومن وجود بالفعل أى أن المركب من مادة وصورة هو الموجود الطبيعي .

وفضلا عن هذا يلاحظ أن الكائنات الطبيعية تتوالد ويتم هذا التوالد بأن يهب الأب صورته إلى الابن فالرجل مثلا ينجب رجلا وبهذا المعنى تتخذ الصورة في الطبيعة معنى العلة الفاعلة في وجود الكائنات .

ولما كانت الكائنات الطبيعية تهدف دائما إلى تحقيق غاية معينة هي صورتها النوعية الكاملة تضمنت الصورة معنى الغاية التي تنتهى إليها حركة الكائنات<sup>(٢)</sup>. وقد يحدث أن تخطئ الطبيعة سيرها عند تحقيق هذه الغاية على نحو ما يحدث الخطأ في الفنون أيضاً ، ومن هنا تنشأ الشواذ وسبب أخطاء الطبيعة لا ينتج من أن الطبيعة تسير على غير هدى ، بل لأن عقبة جاءت فاعترضت سيرها المرسوم .

ولما كان مبدأ الصورة في الكائن الطبيعي هو الذى يضبط عليه النظام والمعقولة والكمال وعنصر المادة هو مبدأ اللاتعيين وعدم الانتظام فإن تدخل المادة يسبب عرقلة سير الطبيعة . وعرقلة المادة هي سبب نشأة الشواذ أو عدم اكتمال الكائن الطبيعي . فالابن مثلا الذى لا يشبه أبويه فيه انحراف نحو الشذوذ<sup>(٣)</sup>.

وخلاصة القول أن الطبيعة إنما تعنى عند أرسطو المادة كما تعنى أيضاً الصورة . غير أن أرسطو كان أميل إلى التوحيد بين الطبيعة والعلة الصورية منه إلى التوحيد بينها وبين العلة المادية .

(١) Phys. II, 193b.

(٢) Phys. 193b 14.

(٣) Gen. Anim. IV 3.

فالرأى الذى لا يوحد بين الطبيعة والمادة لم ينسبه إلى نفسه بل نسبه إلى السابقين عليه في حين أنه قد ساق أكثر من دليل يفيد اتحاد الطبيعة بالصورة فالأشياء الطبيعية كاللحم والعظم لا يمكن أن نصفها بأنها موجودات طبيعية ما لم تكن موجودة بالفعل أى حاصلة على هذه الصورة .

ولكن إذا كان أرسطو أقرب إلى التوحيد بين الطبيعة والصورة ، فلماذا ذكر المعنى الأول الذى يوحد بين الطبيعة والمادة ؟

لعل السبب في ذلك هو ارتباط الطبيعة عنده بالأجسام المتحركة ، ولكي تكون الطبيعة علة ضرورية للحركة في هذه الكائنات يجب أن تحتل هذه الكائنات الحركة ولا بد أن يكون في هذه الكائنات امكانية للتغير أى يكون فيها وجود بالقوة أو مادة تتقبل الصورة لكي تتحول إلى وجود بالفعل (١) .

فالشيء الطبيعي بوصفه قابلاً للحركة لا بد أن يحتوى على مبدأ المادة ومبدأ الصورة الذى يوجد فيه أيضاً ويكون له بمثابة العلة أو الغائية في وقت واحد .

وعلى ضوء هذا التفسير انتهى أرسطو إلى تعريف موضوع الفيزيقا بأنه الموجود المتحرك المركب من مادة وصورة وانتهى من ذلك إلى القول بمعنيين ، معنى المادة ومعنى الصورة وينبغي دراستها على نحو ما تدرس الافطس لأن هذه الموضوعات ليست بلا مادة كما أنها ليست أيضاً مقتصرة على المادة (٢) ( > ) الفن والمصادفة والقوة :

ولكن إذا كانت بعض الكائنات توجد بالطبيعة فهناك موجودات أخرى صناعية ، وعلة وجودها هو الفن الانساني .

يقول إن الفن ينتج أشياء لا تنتجها الطبيعة أو هو يحاكي الطبيعة والشيء الصناعي الناتج عن الفن يختلف عن الموجود الطبيعي ، بأنه يظل ثابتاً على ما هو عليه ولا يمكنه التغير ولا الحركة ، التلقائية وإذا حدث أن تغير هذا الشيء

(١) Hamelin, Syst. d'Aristote, p. 304.

(٢) Phys. II, 194a 12.

أو تحرك فليس بما هو عليه من حالة صناعية بل بوصفه من عنصر طبيعي كأن يكون من أرض أو ماء مثلاً .

وهناك علل أخرى يذكرها أرسطو لأنها تتدخل في سير الأشياء عندما تنبئ العلتان السابقتان .

فالخط هو علة توجه سير الأشياء عند غياب الفن لأنه علة تتعلق بالأمور الإنسانية التي تحدث دون سابق تدبير أو تفكير في الغاية ، كأن يقابل الدائن المدين فيحصل على دينه .

أما المصادفة فهي حدوث شيء في الطبيعة ولكن بشكل استثنائي لا يطابق النحو الغالب الذي تجرى عليه الظواهر الطبيعية ومن أمثلة هذه المصادفة سقوط الأمطار صيفاً بدلاً من الشتاء (١) .

وهناك فكرة أخرى تقرب من الفن والطبيعة هي فكرة القوة Dunamis (٢) ويعرفها أرسطو بأنها مبدأ الحركة أو التغير في كائن آخر أو في نفس الكائن ولكن باعتبار المحرك فيه شيئاً آخر فثلاثين البناء ليس موجوداً في البناء أو في البيت ولكنه عند البناء أو المهندس وقد يوجد فن العلاج مثلاً في المريض نفسه الذي يعالج نفسه ولكنها توجد فيه باعتباره طبيباً .

والقوة في هذين المثالين تعني مبدأ الحركة أو قابلية التغير من كائن آخر أو من نفس الكائن باعتباره آخر .

ويمكن تعريف القوة بأنها مبدأ الفعل أو قابلية الانفعال تقتضى دائماً الإشارة إلى طرفين أحدهما مؤثر والآخر متأثر . فقوة الطبيب مثلاً على علاج نفسه والشفاء ذات جانبيين جانب فاعل وجانب منفعل .

تلك هي مبادئ الحركة التي يعنى أرسطو بتوضيحها في كتاب «الطبيعة» وهو ينتقل بعد توضيح هذه المبادئ إلى شرح نظريته في الحركة وما يتعلق بها من تصورات عن المكان والزمان واللائي ويخصص لدراسة هذه الموضوعات الفصول الأربع الأخيرة من الخامس إلى الثامن من كتاب الطبيعة .

(١) — Phys. II, 196-198.

(٢) Met., D, 12-1019-1020.

### الحركة :

يتناول أرسطو ظاهرة الحركة بدراسة متشعبة لا تقتصر على مجال علم الطبيعة ، وإنما تمتد أيضاً إلى دراسته للفلسفة الأولى — وذلك لأنه لا يقتصر على تفسير ظاهرة الحركة وطبيعتها ، وإنما يتطرق أيضاً إلى دراسة المحركات والعلل الأولى للحركة .

ويعرف أرسطو الحركة بأنها « التحقق الفعلي The actualisation لما هو بالقوة بما هو بالقوة — أو بعبارة أخرى هي « فعل energia ما هو بالقوة بما هو بالقوة » (١) .

أى إذا فرضنا مثلاً أن شيئاً ما هو س بالفعل و ص بالقوة ، فإن الحركة هي تحول ص إلى وجود بالفعل .

مثلاً لو كانت هناك ورقة بيضاء بالفعل ولكنها قابلة للاصفرار أى صفراء بالقوة ، فحركتها أن تتحول إلى اللون الأصفر . فتعريف الحركة يقتضى وجود طرفين ، طرف منفعل يقبل الحركة أو التغير وطرف آخر هو الحركة ذاتها أو الفعل ذاته الذى يتحقق فى مادة تقبله .

ففيما يتعلق مثلاً بالحركة المكانية ، طرف قابل للنقلة ثم حركة النقلة ذاتها .

ولذلك لا تقع الحركة فيما هو تام بالفعل energia وإنما فيما هو بالقوة وسائر إلى الفعل — فالفرق بين المتحرك وبين ما هو بالفعل هو نقص فى المتحرك ينبغى إكماله ليتحقق وجوده بالفعل ، أما الفعل التام فيعنى انتهاء الحركة. ولذلك لا يمكن إرجاع الحركة إلى ما هو بالقوة تماماً ولا إلى ما هو بالفعل تماماً ، وإنما إلى ما هو وسط بينهما ، لأن الحركة هي تحقق الفعل مع عدم اكتماله .

ويبحث أرسطو فى أى المقولات تقع الحركة ، فيذهب إلى أن الحركة تقع فى ثلاث مقولات .



فحركة في الكيف هي حركة الاستحالة ، أى حين يتحول الشيء من لون إلى لون آخر مثلا .

ثم حركة في الكم هي الزيادة والنقصان ، ثم حركة في المكان هي النقلة . والحركة المكانية هي أعم هذه الحركات ، لأنها متضمنة في غيرها . فالاستحالة انتقال صفة إلى صفة أخرى ، والزيادة والنقصان تقع في المكان . وجميع هذه الحركات المشاهدة ذات اتجاه واحد لأن لها بداية ونهاية . وإنما تكون حركة النقلة كاملة ومتصلة ولا نهائية حين تكون دائرية وهي حركة السماء الأولى الأزلية الأبدية (١) .

يضاف إلى هذه الحركات الثلاث حركة أقرب إلى التغير في مصطلح أرسطو هي حركة الجوهر ذاتحين يتناوبه الكون والفساد (genesis Phthora) . وبها يحل موجود محل آخر ، وهي تقرب من حركة الاستحالة حين تحل صفة محل صفة أخرى في الجوهر ، غير أن التغير الكيفي لا يتعلق بالصفات الذاتية للشيء ، أما في حالة الكون والفساد فإن التغير يتم بين نقيضين وجود كائن أو لا وجوده ، فثمة تغير في الصفات الذاتية .

ولما كان من المستحيل في رأى أرسطو تصور الحركة أو التغير بغير تصور عنصر ثابت فانه يرى أن من التناقض أن نضيف حركة إلى حركة أو تغير إلى تغير وبالتالي فلا نضيف الحركة لمقولاتي الفعل والانفعال لأن الفعل والمنفعل يتضمنان معنى الحركة .

كذلك لا يجوز إضافة الحركة لمقولة العلاقة ، لأن إضافة علاقة معينة إلى شيء ما لا يعنى تغيره في رأى أرسطو ، فلو تغيرت العلاقة س التي تنسب لـ ص فإن س قد تسلب عن ص ولكن ص لا تتغير .

كذلك ينفي أرسطو الحركة عن مقولة الزمان لأنه يعتبر الزمان مقياس الحركة ومن ثم فليس هو الذى يتحرك .

ويتخذ أرسطو من ارتباط الزمان بالحركة دليلاً على قدمها وأبديتها .  
يقول ليس للزمان بداية ولا نهاية لأن الزمان يرتد إلى الآن والآن نهاية  
زمن مضى وبداية زمن مستقبل فقبله زمان وبعده زمان ولما كان الزمان أزلياً  
أبدياً فكذلك الحركة لأننا لا يمكن أن نتصور المتقدم والمتأخر بغير زمان  
ولا زمان بغير حركة . (١)

تلك هي أنواع التغير أو الحركة . ويدرس عالم الطبيعة العلل المختلفة  
للحركة . وتبعا لوجهة نظره لهذه العلل فانه قد يفرق بين علل خارجية مفارقة  
وعلى مباطنة .

فاذا رأى أن الوالدين هما علة في حدوث الابن أو أن الدواء علة لحدوث  
الشفاء ، فانه يقول بأن الوالدين في الحالة الأولى والدواء في الحالة الثانية على  
فاعلة مفارقة لعلولتهما . ومن ثم يبلو للعالم الطبيعي أن أول العلل الخارجية  
هي العلة الفاعلة أو المجرعة Motrice , efficiente .

أما إذا بحث العالم الطبيعي عن الغاية أو الغرض الذي من أجله يحدث  
الشيء ، كأن يبحث الانسان في الغاية من بناء البيت فيقول إنها السكنى ، أو  
الغاية من الرياضة فيقول إنها الصحة ، فانه يبحث عن العلة الغائية .

ولكن قد يرى الباحث في المصدر المادى الذى ينشأ منه الشيء علة مادية  
لوجوده . وتظهر هذه العلة المادية باطنية وليست خارجية كالعلتين السابقتين  
ومثالها — على سبيل التقريب ( لأن المادة دائماً غير محدودة ولا مفهومة )  
البرنز الذى يصنع منه التمثال ويظل مادة له .

غير أن التعمق في بحث العلتين الفاعلة والغائية اللتين يتصور أنهما  
خارجيتان ينتهى إلى التوحيد بينهما وبين ما يسميه أرسطو بالعلة الصورية  
المباطنة للموجود الطبيعي وبالتالي فانهما ستكونان متضمنتين في ماهية مفعولهما  
أى مباطنتين له لأن الصورة تفرض الوظيفة والغاية على السواء . فالعلة  
الفاعلة مثلاً لا تكون علة إلا لأنها جزء من ماهية مفعولها والعلة الغائية لا تكون  
كذلك إلا لأنها هذه الماهية منظوراً لها كنموذج .

(١) Phys. VIII, 1, 251.

أنظر باقى الأدلة على قدم الحركة وأبديتها في هذا الفصل .

فالوالد مثلاً متضمن فيما يولد له بوصفه ماهية هذا الولد أو الفؤوج الذى يحققه هذا الولد وكذلك أيضاً تتضمن الصحة أو الشفاء معنى الرياضة أو الدواء .

لذلك فإن تصور هاتين العلتين خارج مفعولهما ليس إلا من جهة الباحث أما فى الموجودات الطبيعية ، فإن العلتين الفاعلة والغائية ترتبطان بماهية الشيء الناتج عنهما وتتحدان بعلة الصورية ولذلك ترتد العلل فى الموجودات الطبيعية إلى علتين مباطنتين هما المادة والصورة .

ولكن لما كانت المادة فى الطبيعة لا وجود لها وغير محددة فإن تعريف الكائن الطبيعى يعنى تحديد الصفات الذاتية له والتى تكون ماهيته وتحدد صورته .

وتتنظم الصور فى الطبيعة درجات بحسب نظام تكون الصورة الأعلى هى التى تتضمن عدداً أكبر من الماهيات .

وكل مركب من مادة وصورة يكون بمثابة مادة لصورة أخرى هى علة له فيمكن مثلاً أن نقول ان علة المثال هى بوليكليتوس . المثال ويمكن أن نقول إنها الانسان أو نقول إنها فن النحت<sup>(١)</sup> .

وهكذا تتسلسل العلل الصورية حتى نصل إلى أكثر الصور حقيقة ووجوداً ونقاء من المادة ، هى علة أولى ومحرك أول لا يتحرك<sup>(٢)</sup> .

ويحرك هذا المحرك الأول السماء الأولى كعلة غائية لا كعلة فاعلة ولكنه مع قوله بهذا المحرك الأول يقول بوجود محركات أزلية أبدية هى عقول الكواكب التى افترض وجودها .

ولما كانت الحركة عند أرسطو تفترض المكان والزمان واللانهاى فقد عرض أرسطو لهذه التصورات فى بحثه للطبيعة .

(١) Phys. II, 3, 195.

(٢) Phys. VIII, 5-6, 259.

## المكان :

أعرض أرسطو نظريته في المكان في الفصل الرابع من كتاب الطبيعة . ويمكن فهم نظريته في المكان أو بلفظه أدق في المحل Le lieu بالرجوع إلى فكرته في الحلول le remplacement أى وجود شيء في محل معين . وعلى العموم فإن أرسطو يفرق بين المحل العام الذى يحوى الكون كله والمحل الخاص بشيء معين بحكم طبيعته . ويدخل الشيء في مجموعة أماكن تتداخل في بعضها إلى أن تصل إلى المكان العام الذى يحوى الكون كله ولا يحويه شيء .

فللعناصر الأربعة أماكنها الطبيعية ، فالنار والأرض في أقصى الطرفين وبينهما الهواء والماء . أما حين تكون الأشياء في غير أماكنها الطبيعية فأنها تنزع إلى الرجوع إليها .

فالمكان إذن مرتبط بالشيء الذى يحويه ، ولكنه ليس صورة له وإلا فإنه يكون غير منفصل عنه وليس الأمر كذلك إذ تدل الظواهر على استقلال المكان عن الأشياء :

فمن الواضح أن الأشياء تتغير وتتوالى على مكان واحد يظل ثابتاً وموجوداً ومن الواضح كذلك أن حركة النقلة تستلزم وجود مكان يسير فيه المتحرك .

وليس المكان من جهة أخرى مادة كما ذهب أفلاطون عندما وحد بين المكان Chora وبين المادة اللامحددة اللامصورة ( القابل ) ذلك لأن المكان يجد ما يحويه فهو شيء مجرد وليس جسماً مادياً .

وينتهى رأى أرسطو في المكان إلى أنه أشبه بوعاء يحوى ملاء معيناً . وتعريفه أنه الحد الباطن للحوارى الملامس مباشرة للمحوى على ألا يكون متصلاً بالحوارى وفى تعريف الفلاسفة المسلمين أنه السطح الباطن من الجرم الحواوى المماس للسطح الظاهر للجسم المحوى (١) .

وتتداخل الأمكنة الخاصة حتى نصل إلى المكان العام الذي لا يحويه مكان آخر فهو السماء الأولى التي تحوى الكون بأسره ولا يوجد خارجها خلاء .  
ويظل المكان ثابتاً على رغم من حركة ما به من أشياء كالإناء الذي يفرغ من الماء فيمتلئ بالهواء ، وحين تقع الحركة في المكان يكون شأنها أشبه بالحللول المتعاقب للأشياء أو كالمسك والماء الذي يسبح فيه كل منهما محل محل الآخر .

ويترتب على ذلك ألا يكون الخلاء شرط الحركة كما يذهب الفريون بل يرى أرسطو أن افتراض الخلاء يؤدي إلى تناقضات شنيعة . فلو وجد الخلاء في الطبيعة فكيف نفسر اتجاه العناصر نحو مكانها الطبيعي وسرعة حركتها عندما تكون في هذا الاتجاه ؟ وسوف يترتب على افتراض الخلاء أيضاً أن تسقط الأجسام غير المتساوية في الكتلة والثقل بسرعة واحدة في مسافة واحدة — إذ يرى أرسطو أن الأجسام تتحرك بسرعة تختلف بحسب الثقل ومقاومة المكان الموجودة فيه — . كذلك يترتب على افتراض وجود الخلاء أن أى شيء متحرك سوف يتحرك بسرعة لانهائية وهذا مستحيل فافتراض الخلاء مستحيل .

الزمان

يلدرس أرسطو الزمان في حقيقته وخصائصه في الفصل الرابع من كتاب الطبيعة (١) .

ويبدأ بانارة بعض المشكلات المتعلقة بوجوده وبفكرة الآن Nun ويحاول تفسير علاقة الزمان بالحركة . فطبيعة الزمان غريبة ، لأن وجوده غامض بل هو أقرب إلى اللاوجود ، فإف فيه من ماضٍ ومستقبل غير موجود ، وليس هناك حاضِر موجود ثابت فحيث لا حركة فلا زمان . ويمكن أن نفهم الزمان بواسطة ما يسمى بالآن :

فالآن أشبه بحمد يحد الزمان لأنه فاصل يفصل الماضى عن المستقبل أو هو نهاية فترة ماضية وبداية فترة آتية .

ولكن إذا كنا نعتبر الآن حداً للزمان ، إلا أنه لا يجوز أن نعتبر الآن جزءاً من الزمان .

فالزمان كم متصل ينقسم إلى مالانهاية ، وشأنه شأن الإمتداد المكاني المتصل أو الخط . فالخط ينقسم إلى مالانهاية وليس له حد أصغر ، إذ لا يجوز أن نعتبر النقطة جزء الخط لأن أى خط يمكن أن ينقسم إلى خطين وهكذا باستمرار .

وكذلك الحال بالنسبة للزمان لأن بين كل آنين فترة زمنية تنقسم إلى مالانهاية .

ولما كان من المستحيل عند أرسطو وجود آن ذى صفة خاصة بحيث يمكن أن يكون بداية وليس نهاية فى الوقت ذاته لزمان معين ، أو يكون على العكس نهاية وليس بدوئه بداية لزمان معين ، فقد انتهى أرسطو إلى رفض فكرة حدوث الزمان وعارض رأى أفلاطون الذى قال بخلق الزمان (١) فالزمان قديم وبخالده عند أرسطو وكذلك الحركة الدائرية الموجودة فيه وعلى أساس من أبدية الزمان والحركة يثبت أرسطو وجود المحرك الذى لا يتحرك .

أما عن علاقة الزمان بالحركة فواضحة ، بل هناك من يذهب إلى التوحيد بين الزمان والحركة .

ولكن يبدو أن فى هذا رأى مغالاة ، لأنه فى حين توجد أنواع كثيرة للحركة ، إلا أنه لا يوجد سوى زمان واحد مشترك بينها .

من جهة أخرى ، فالحركات منها السريع ومنها البطيء ، أما الزمان ، فراتب منتظم فيه المتحرك كثيراً فى وقت قليل أو المتحرك قليلاً فى وقت طويل . فالزمان إذن ليس هو الحركة ، ولكنه مرتبط بالتغير وبالحركة كل الارتباط .

ونحن نشعر بمرور الزمان عندما نعى تغير حالاتنا النفسية ، أما من يستغرقون فى سبات عميق فلا يعون مرور الزمان فيكون شأنهم شأن من

ناموا في كهف سرديس كما تقول الأسطورة يصلون لحظة يقطبهم بلحظة نومهم فلا يدركون الزمان .

كذلك نحن نعرف الزمان بواسطة الحركة . أى عندما يقطع متحرك ما مجموعة من النقاط في فترة زمانية معينة فنميز فيها بين نقطة وآن سابق ونقطة وآن لاحق .

ومن هنا فقد عرف أرسطو الزمان بأنه عدد الحركة بحسب السابق واللاحق . أو هو بمعنى آخر الجانب المعلوم من الحركة . فهو عدد بمعنى ما يعد أو يقبل العد من الحركة .

ثم يتطرق أرسطو من فكرة العدد هذه التي يعرف بها الزمان إلى إثارة مشكلة لا يجيب عليها بطريقة محددة وذلك حين يسأل : هل يكون للزمان وجود بغير وجود النفس الإنسانية ؟

ويجب انه إذا لم توجد النفس التي تعد فلن يكون هناك زمان بل حركة غير معدودة .

أما الحركة الأصلية التي يكون الزمان عددها فهي حركة النقلة الدائرية المنتظمة للسما الأولى لأنها وحدها ذات الثبات والدورات المنتظمة .

اللامتناهى :

يقول أرسطو ، لا بد لمن يعنى بدراسة الطبيعة من أن يهتم بدراسة اللامتناهى في وجوده أو لا وجوده وبتفسير حقيقته .

ولقد ذكر اللامتناهى جميع الفلاسفة الطبيعيين عند ما تحدثوا عن مبادئ الطبيعة .

أما أفلاطون والفيثاغوريون فقد ذهبوا إلى أنه جوهر قائم بذاته . فهو في رأى الفيثاغوريين يدخل في تركيب جميع المحسوسات بوصفه مبدأ الزوجي اللاحدود في مقابل مبدأ التحديد الفردى بل انه يدخل أيضاً في تركيب الأعداد . وهو موجود خارج الكون .

وزهب أفلاطون مذهبهم حين أقر وجوده في المحسوسات وفي المثل  
تحت اسم (الكبير والصغير) أو اللامحدود .

ولكن اللامتناهى لا يمكن أن يكون جوهرًا قائمًا بذاته .

فلو كان جوهرًا فأى جزء فيه سيكون أيضًا لامتناهياً وهذا مستحيل ،  
إذ ستوجد ما لانهاية في ما لانهاية وهذا تناقض فلا يجوز إذن تصور اللامتناهى  
على أنه جوهر قائم بذاته وإنما هو عرض يحمل على جواهر أخرى .

وهناك أسباب تقضى بضرورة افتراض اللامتناهى ومن جملة هذه  
الأسباب ، أن المقادير الرياضية يمكن قسمتها إلى ما لانهاية .

ويتساوى في الرياضة ما يقبل القسمة وما يقبل الزيادة في صفة اللانهاية .  
'فأى شيء محدود الكم يمكن قسمته إلى أجزاء تنقص بنسبة معينة إلى ما لانهاية .  
ولذلك يتصف المكان بأن له حداً أقصى ولكن ليس له حد أدنى . '

وعلى العكس من ذلك العدد يقبل دائماً الزيادة إلى ما لانهاية فإذا أضفنا  
أجزاء تصغر عن بعضها بنسبة معينة إلى ما لانهاية فإنا يمكن أن نحدد له حداً  
أدنى ولكنه يظل لانهايةً من جهة الحد الأقصى (١) .

والزمان أيضاً لا متناهى ، لأن أجزائه تتوالى باستمرار إلى ما لانهاية .

لذلك فحد اللامتناهى أنه ما يمكن الاستمرار في قسمته كالمكان أو  
الاستمرار في الإضافة إليه كالعدد .

ولكن إذا كان اللامتناهى موجوداً على النحو السابق ، أى بوصفه عرضاً  
لا جوهرًا ، فما طبيعته ؟ يرى أرسطو أن اللامتناهى لا يوجد بالفعل وإنما  
يوجد بالقوة . على ألا يفهم الوجود بالقوة هنا بمعنى إمكانية التحول إلى  
الفعل .

فهناك اختلاف بين وجود اللامتناهى بالقوة ووجود البرز الذي هو  
تمثال بالقوة وسيتحول إلى تمثال بالفعل .

(١) D. Ross. Aristotle, London, 1949, p. 83.



فوجود اللامتناهي بالقوة يعنى القوة التى تظل كذلك باستمرار ولا تنهى إلى الفعل .

ويمكن أن نلاحظ كيف تقرب فكرة اللامتناهي من فكرة الحركة ، فكلاهما موجود بالقوة لا يتحقق أبداً بالفعل — فالحركة يقال عنها إنها بالقوة باستمرار وبمجرد تحقق الصورة فإنها تنتفى (١) .

وبواسطة اللامتناهي استطاع أرسطو أن يفند دعوى زينون فى عدم إمكانية الحركة . فقد ذهب زينون إلى أن الحركة مستحيلة لأنها تقضى أن ! يقطع الشيء مكاناً ينقسم إلى مالا نهاية فى وقت متناه .

ولكن يرى أرسطو أن الزمان شأنه شأن المكان لا يمكن أيضاً أن ينقسم إلى مالا نهاية ولكن بالقوة وليس بالفعل . وامكانية انقسامه تشبه إمكانية انقسام المكان إلى مالا نهاية .

---

(١) انظر . د . جيدالرحمن بدوى — أرسطو ١٩٥٣ من ٢٠٧ .

## الفصل الخامس

### العالم الطبيعي

يفرق أرسطو عند دراسته للعالم الطبيعي بين عالم ما فوق فلك القمر  
Supra Lunaire وهو عالم خالد بعيد عن الحوادث والفناء ، وعالم ما تحت  
فلك القمر sublunaire .

( ١ ) عالم ما فوق فلك القمر :

يستدل أرسطو من وجود الحركة الدائرية البسيطة على وجود جسم  
بسيط يقابلها . يقول : إذا صح أن الحركة الدائرية هي حركة طبيعية لشيء ما ،  
فلا بد أن يكون هذا الشيء بسيطاً وأولياً وملتزماً بحركة دائرية كما تنتج  
النار مثلاً إلى أعلى والأرض إلى أسفل . (١)

وهذا الجسم البسيط هو الأثير ذو الحركة الدائرية وبما أن حركته دائرية  
فهو ليس لها ضد وهو غير قابل للزيادة أو النقصان ولذلك يمكن أن يتصف  
بالالوهية (٢) .

ويكون الأثير either مادة الأجرام السماوية وتركب منه الكواكب  
وأفلاكها .

فالكون في رأى أرسطو يتألف من مجموعة من الأفلاك المركزية المتداخلة  
والتي لا يفصل بينها أى فراغ Concentric spheres .

والأرض توجد في الفلك المركزى الذى تدور حوله باقى الأفلاك  
أما آخر الأفلاك أو أقصاها فهو السماء الأولى التى تحوى النجوم الثابتة وهو  
فلك الثوابت .

(١) De Caelo. I, 2, 269b.

(٢) Meteor, I, 3, 339b 25.

وقد حدد أرسطو عدد هذه الأفلاك بخمس وخمسين فلكا . يضاف إليها أربعة أرضية هي طبقات غير مستقرة لما يتناوبها من تغيرات واستحالة وهي طبقة النار والهواء والماء والأرض .

وتتم حركة السماء الأولى بنوع من العشق المتجه إلى الله . أما حركات الأفلاك الأخرى وهي حركات أكثر تعقيداً فتتم بفعل محركات أخرى هي نفوس الكواكب .

وقد رجع أرسطو في تفسيره لهذه الحركات إلى نظرية أودوكس Eudoxe التي أكملها صديقه كاليبوس .

ونتين مما سبق أن الأفلاك السماوية تشبه الكائنات الحية ، فهي أحياء خالدة إذ لها نفوس عاقلة خالدة .

ومن هنا تنشأ مشكلة تتلخص في السؤال الآتي :

إلى أى محرك تدين هذه الأفلاك السماوية بحركاتها ؟ هل إلى طبيعتها الاثرية المتحركة ؟ أم إلى نفوسها ؟

يذكر هاملان تفسيراً للاسكندر في هذا الصدد خلاصته ، أن الطبيعة ليست سوى قابلية بالنسبة للنفس ، فالمحرك الفعلي هو النفس أما طبيعة الأثير فهي استعداد وقوة تفتقر لمساعدة نفس ، تخرجها من القوة إلى الفعل (١) .

وعلى العكس من العالم السماوي فإن عالم ما تحت فلك القمر يخضع لكثير من عدم الانتظام ، فالكائنات الأرضية فيها تنطوي على مادة تقبل امكانيات كثيرة وقد تتجه بعض الأحيان إلى عكس الطريق السليم فتنشأ فيها الشواذ .

وفي العالم الأرضي توجد عناصر كثيرة في الكائنات بشكل غير منتظم فتوجد كائنات غير ذات وحدة كاملة (٢) ، أما المركبات الصناعية فليس لها وحدة باطنية على الإطلاق وإنما تتحد العناصر فيها بشكل مصطنع فوحدها خارجية وليست طبيعية كما تكون في الكائنات الطبيعية والأحياء .

(١) Hamelin, Systeme d'Aristote, p. 354-358.

(٢) Met. Z. 17, 1041b.

عالم ما تحت فلك القمر :

تتركب الأجسام الطبيعية في عالم ما تحت فلك القمر من العناصر الأربعة ، ويستدل أرسطو على وجود هذه العناصر البسيطة بنفس الطريقة التي استدل بها على وجود الأثير عند بحثه في السماء .

فالحركتان البسيطتان ، هما الحركة الدائرية والحركة الرأسية ، أما الحركة الدائرية فهي الخاصة بالأثير ، والحركة الرأسية فهي التي تتقبل الأضداد لأنها تستدعى فكرتي الأعلى والأسفل ، أى تتجه إلى سطح الكرة الأرضية ومركزها .

والذى يتحرك إلى أعلى هو الخفيف أو النار ، والذى يتحرك إلى أسفل هو الثقيل أو التراب ، ولكن إلى جانب الخفيف والثقيل المطلقان ، يوجد خفيف وثقيل نسبيا هما الهواء والماء .

ويستدل أرسطو على وجود هذه العناصر الأربعة بطريقة أخرى أى بواسطة الاعتماد على حاسة اللمس . أى بالاحساس بالحرارة والبرودة والجفاف والرطوبة .

ويتكون كل عنصر من هذه العناصر الأربعة باتحاد كيفيتين من الكيفيات الأربع فالنار مثلا تتكون من ( الحار والجاف ) . والهواء ( الحار والرطب ) . الماء ( البارد والرطب ) ، الأرض ( البارد والجاف ) .

ويفرق أرسطو في هذه الكيفيات التي تتركب منها العناصر الأولية بين كيفيات ايجابية active وكيفيات سلبية passives فالحر والبارد كيفيات ايجابية فعالة أما الرطب والجاف فكيفيات سلبية منفعة . ومن هنا كان كل عنصر من العناصر الأربعة الأولية مشتملا على جانب فعال ايجابي وجانب آخر سلبي وهذان الجانبان يسمحان بالتحويلات المستمرة بينهما<sup>(١)</sup>. فالعناصر الأولية لا يمكن أن تتحول إلى شيء آخر أبسط منها ولكن يمكن تحول بعضها إلى البعض الآخر ، لاختلاف تكوين كل منها ، إذ يوجد في كل

(١) De Gen. et corr. II, 2-8.

عنصر من هذه العناصر إحدى الكيفيتين الإيجابيتين وهما الحار والبارد ، وإحدى — الكيفيتين السليبتين وهما الرطب والجاف .

ويكون التحول بين العنصرين المشتركين في صفة واحدة بطريقة أسرع وأسهل عنه بين عنصرين مختلفين في جميع الصفات .

فالنار والهواء لاشتراكهما في كيفية الحار لا يستدعي تحولهما إلا إذا تحول الجاف في النار إلى الرطب ، وعند تحول الهواء إلى ماء يتغلب البارد على الحار ويبقى الرطب مشتركاً بينهما ثم يتحول إلى أرض يتغلب الجاف على الرطب ويبقى البارد مشتركاً وهكذا تتم التحولات بين العناصر في حركة دائرية .

وقد تتم التحولات بين العناصر في اتجاه عكسي بأن تتغير الكيفيتان في كل منهما مثل تحول النار إلى ماء ولكن مثل هذا التحول يتطلب وقتاً أطول .

وتختلف حركة التحول *transmutation* أو الاستحالة عن حركة النمو *l'accroissement* في الكائنات الطبيعية لأن في النمو إضافة عنصر جديد إلى عنصر ثابت يشترك معه في طبيعته . ويختلف تحول العناصر عن حركة التغير في الكيف ، لأنها تقتضي بقاء جوهر ثابت تتعاقب عليه الكيفيات .

فحركة التحول مختلفة عن حركة النمو والاستحالة الكيفية ، وهي تشبه حركة التوالد *génération* لأن الهواء الذي يتولد من النار إنما يعنى تحقيقه بالفعل بعد أن كان موجوداً فيها بالقوة ويتميز هذا التوالد في العناصر عن غيره من أنواع التوالد الأخرى بأنه يتم في شكل دائري بحيث يرجع إلى النقطة التي بدأ منها ثم يعود إلى حيث بدأ وهكذا باستمرار (١) .

وعلة الحركة في هذه العناصر هو مبدأ الطبيعة *Physis* الموجود بها مباشرة وبالمادية ، وتكون حركتها وفقاً للطبيعة حين تتجه إلى مكانها الطبيعي كأن يتجه الخفيف إلى أعلى والثقيل إلى أسفل ، ولكنها قد تتحرك حركة مضادة للطبيعة بفعل العنف أو القسر وذلك حين تتجه بفعل محرك خارجي في عكس اتجاهها الطبيعي كأن يتجه التراب إلى أعلى مثلاً .

وتتم الحركة الطبيعية في الغالب إذا لم يعوقها عائق لأن مبدأ الحركة الطبيعية فيها أشبه بنزوع وقابليته للحركة نحو غاية معينة كما أن تولد العناصر عن بعضها هو انتقال الوجود من القوة إلى الفعل . فالهواء الذي يصدر مثلاً عن النار كان موجوداً فيها من قبل وجوداً بالقوة .

والأشياء الطبيعية جميعها يتلازم فيها نوعا الوجود فهي موجودة بالفعل وتنطوي في الوقت نفسه على وجود بالقوة ، لأن تحول الوجود من القوة إلى الفعل يقتضي التلازم في شيء واحد وهو يحصل ما لم يعوقه عائق .

فالبارد مثلاً يحتوى على الساخن بالقوة وينتقل إلى الفعل حين يتحول الهواء إلى نار ما لم يقف في طريق التحول عائق وكذلك فيما يتعلق بالخفيف والثقيل فالخفيف بالقوة مثل الماء يصير خفيفاً بالفعل مثل الهواء ويتجه إلى أعلى أو إلى مكانه الطبيعي ما لم يعوقه عائق .

وكذلك تظهر الطبيعة في الكائنات المتحركة أقرب إلى قابلية ونزوع نحو غاية معينة ولكن في هذه القابلية والنزوع قصد واتجاه فالنار تتجه إلى أعلى لأن مكانها الطبيعي في أعلى الطبقات والماء حين يتولد من الهواء فإنما لأنه كان موجوداً فيه بالقوة ثم تولد بالفعل وكلا الحركتين توجه دائماً غاية واتجاه بحيث تبدو الطبيعة دائماً عند أرسطو ذات تبصر وعناية ولذلك يصفها بأنها لا تحدث شيئاً عبثاً .

## الفصل السادس

### الأحياء والنفس

يرجع اهتمام أرسطو بدراسة الأحياء إلى تاريخ أسرته المعروف في الطب فلا عجب أن تصل مؤلفاته في هذا الميدان إلى ما يقرب من ثلث مؤلفاته جميعاً .

ولقد حدد أرسطو ظاهرة الحياة بوظائف التغذية والنمو والاحساس والحركة المكانية التلقائية ، أما الموجودات الطبيعية الأخرى غير الحية فهي غير قابلة إلا لحركة طبيعية واحدة ولا يوقف هذه الحركة إلا القسر<sup>(١)</sup> وعلة الحركة في الكائنات الحية هي النفس التي تعد للجسم بمثابة الصورة من المادة ... والنفس فضلاً عن هذا غاية الجسم الحى وهو آلة لها فهي على حد تعريفه كمال أول ( انتليخيا ) لجسم ما ذى خصائص معينة ، لأن الأجسام تختلف باختلاف النفوس التي تناسبها فالجسم في النبات غير الجسم في الحيوان غير الجسم الانساني لأن للنفس أنواعاً مختلفة ، فنفس نباتية أو غاذية ونفس حساسة ونفس عاقلة ..

والنوع الأعلى من النفوس يشمل الأدنى ، فالنفس الحساسة تشمل النفس الغاذية ، وليس العكس صحيحاً ، لذلك كانت النفس العاقلة أو الناطقة شاملة لكل قوى النفوس الموجودة في الأحياء الأدنى من الانسان . لذلك يلزم عند دراسة الأحياء أن نبدأ بدراسة النفس الانسانية وما تشمله من قوى مختلفة بعضها مشترك بين الانسان والحيوان وبعضها يقتصر على الانسان وحده .

ولم يفرق أرسطو بين علم الحياة ودراسة النفس لأن النفس عنده هي مبدأ الحياة . ولقد اتسعت دراسته في علم الحياة لفروع متعددة مثل دراسة

---

(١) Phys. VIII, 4, 255.

مورفولوجيا الحيوان Morphologie وفسولوجيا الحيوان Physiologie  
وعلم أجنة الحيوان ، Embryologie .

وعلى العموم فيمكن أن يعد بحثه في النفس المرجع الرئيسى للدراسة  
الكائنات الحية ...  
نظرية النفس :

يبحث أرسطو الكائنات الطبيعية بالقدرة على الحركة الذاتية ، غير أن  
الفارق بين الأحياء وغير الأحياء يرجع إلى اختلاف المحرك في كل منها ،  
فبدأ الحركة في الطبيعة غير الحية يرجع إلى طبيعتها الباطنية Physis أما  
المحرك في الأحياء فهو النفس psyché ولكن تكون النفس علة للحركة  
لا بد أن تكون محركاً لا يتحرك . ولما كانت غير قابلة للحركة كانت بالضرورة  
صورة خالصة . لأن كل ما به مادة فهو متحرك أو قابل للحركة . وفى هذه  
الفكرة يختلف أرسطو اختلافاً واضحاً عن أفلاطون الذى وصف النفس  
بأنها متحركة فأضاف إليها صفة المادية (١) .

نقد أرسطو للقديماء :

ويؤكد أرسطو في الباب الأول من كتابه في النفس رأيه الذى ينشأ به  
صفى المادية والحركة عن النفس فيبدأ بنقد نظريات الفلاسفة السابقين عليه  
الذين وصفوها بالمادية والحركة

وعلى رأس هؤلاء السابقين الذين يتعرضون لنقد أرسطو ديمقريطس  
وأتباعه الذريين .

فقد قال ديمقريطس ان النفس تتركب من ذرات مادية متحركة ، وهى  
متحرك الجسم بنفس حركتها وسبب ذلك أن ديمقريطس وأتباعه قد عجزوا  
عن تصور أن مالا يتحرك يمكنه التحريك .

---

(١) كتاب النفس لأرسطوطاليس . نقله إلى العربية الدكتور أحمد فؤاد الأهواني وراجعه  
الأب جورج شحاته فتوافقه . القاهرة ١٩٤٩ . الباب الأول ، ٣ ، ٤٠٦ .



ولكن يعترض أرسطو على هذه النظرية إذ أنها يمكن أن تفسر طريقة تحريك النفس للجسم ولكنها لا تفسر لنا كيف توقف النفس حركة الجسم . من جهة أخرى يؤكد أرسطو غائية الحركة عند الحيوان مما لا يتفق ونظرية الحركة الآلية عند ديمقريطس .

كذلك يذكر أرسطو أنادوقليس الذى وصف النفس بأنها مركبة من نفس العناصر المادية التى تتركب منها سائر الأشياء التى تعرفها .

فبالأرض مثلا ندرك الأرض وبالماء ندرك الماء وهكذا اعتمادا على مبدأ أن الشبيه يدرك الشبيه . ويعترض أرسطو على هذه النظرية التى تصف النفس بأنها مادية ويقدم أدلة يرفض بها هذه النظرية . ومن هذه الأدلة أن هذه العناصر التى تدركها النفس لا تدركها نقيّة في حالة خالصة ولكنها توجد دائما في تركيب واتلاف معين فهل تحتوى النفس أيضاً على هذه الصور المتعددة للعناصر ومركباتها ؟

يتضح من هذا أنه لا يكفى القول بأن النفس مركبة من نفس العناصر التى تدركها في الأشياء ما دامت لا تحتوى على التركيبات المختلفة لهذه العناصر .

ومن جهة أخرى يترتب على هذا القول أن الله سيكون أجهل الأشياء لأنه ليس مركباً من العناصر .

وخلاصة القول أن من المستحيل أن تتحرك النفس في رأى أرسطو لأن كل متحرك بذاته ينقسم ضرورة إلى عنصر يحرك وعنصر متحرك ، فالإنسان مثلاً كائن متحرك والمحرك فيه هو النفس والمتحرك الجسم ، والنفس المحركة لا يمكن أن تتحرك لأنها لو تحركت لوجب التمييز فيها بين عنصر يحرك وصورى وعنصر متحرك مادي ، (\*) ولكن النفس صورة خالصة لا يخالطها أى أثر للمادة كما أنها تقوم بوظيفة المعرفة ولكن لا يلزم من ذلك أنها مكونة من نفس العناصر التى تتكون منها موضوعات المعرفة .

---

(\*) تتصف النفس بالحركة العرفية حيث أنها مصاحبة للجسم الذى يتحرك وهى في هذه النقطة تختلف عن المحرك الذى لا يتحرك على الإطلاق .

## تعريف النفس :

وفي الفصل الثاني من كتاب النفس يعرض أرسطو رأيه الخاص في النفس ويبدأ بتعريفها فيعرفها بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلى ذى حياة بالقوة<sup>(١)</sup> و يقتضى تفسير هذا التعريف أن نذكر معنى كل حد على النحو التالى .

### ١ — كمال أول :

الكمال يعنى الفعل ويفرق أرسطو بين درجات الكمال فكمال أول *actus primus* وكمال ثان وهو يقصد فى هذا التعريف الكمال الأول أو الفعل الأول يعنى أول درجات تحقق الوجود .

فالوجود يحتل ثلاث درجات ، وجود بالقوة هو إمكانية أو استعداد ووجود بالفعل الأول هو أول درجات تحقق الوجود بالفعل ووجود بالفعل الثانى هو أعلى درجات اكتمال الوجود الفعلى .

ويوضح أرسطو هذا التفسير فيقول بثلاث درجات للعلم أول هذه الدرجات عند الجاهل الذى فيه استعداد للمعرفة فيكون العلم عنده بالقوة ، والدرجة الثانية عند من تعلم فقد حل فيه العلم فصار موجوداً بالفعل الأول ، أما من تعلم ثم استخدم علمه فهو فى مرتبة الفعل الثانى .

وقياساً على ذلك يعنى تعريف النفس بأنها كمال أول أن بها الوجود الفعلى ولكن لا يتحتم من مجرد هذا الوجود أن تمارس النشاط الذى يمكنها ممارسته على أكمل وجه ، فحالتها فى الكائن الحى حال العلم عند من تعلم ولم يمارس علمه ، إذ يكون للكائن الحى نفس على الرغم من عدم ممارسة الكائن الحى لكل القوى والوظائف التى تنطوى عليها هذه النفس كما نلاحظ مثلاً عند النائم أو الطفل الرضيع .

( ب ) جسم طبيعي آلى :

الجسم الطبيعي يقابل الجسم الصناعى ويتميز عنه بأن حركته ذاتية وليس قسرية ، أما الآلى فيعنى أنه جسم توفرت له جميع الشروط التشريحية أى اكتملت آلاته أو أعضاؤه ليكون قادراً على تأدية وظائف النفس .

فلو فرض مثلاً أن هذا الجسم الطبيعي لم يكتمل له الأعضاء الخاصة به كالرأس أو القلب أو اليدين لفقد الشروط الواجب توافرها لوجود النفس فى هذا الجسم .

( ح ) ذو حياة بالقوة :

ذو حياة بالقوة يفيد أن هذا الجسم الكامل تشريحياً يقتضى أيضاً توفر الشروط الفزيولوجية أى أن تم لهذا الجسم الآلى الاستعداد الضرورى لأداء النشاط الحيوى ليوذى الوظائف الفزيولوجية التى تؤدىها النفس فى الكائن الحى . فلو كانت جثة كاملة من الجهة التشريحية فلا يكتفى لكى تمارس وظائف النفس .

ويمكن أن نلاحظ أن وجود الحياة بالقوة صفة ذاتية فى الجسم ، فليست الحياة التى تسرى فى الجسم شيئاً خارجاً تضيفه النفس على أى جسم بل وظيفة النفس هى إخراج الحياة من القوة إلى الفعل فى هذا الجسد المعين . وننتهى من هذا التعريف إلى أن الكائن الحى لا يوجد إلا بشرط توفر جسم هو بمثابة المادة وينفس بمثابة الصورة . ويكتفى عند تعريفها أن توجد بالفعل الأول وهو أول درجات التحقق .

لكن التعريف الكامل للنفس ينبغى ألا يقتصر على ذكر ماهيتها بل يتناول بيان أنواعها .

فكما لا نكتفى فى الهندسة بتعريف الشكل بوجه عام فنحدد أنواع الأشكال الهندسية مثل المثلث والمربع والدائرة ونوضح كيف يدخل البسيط فيها فى المركب كذلك عندما ندرس النفس فى الكائنات الحية ينبغى لنا أن نحدد أنواع النفوس المختلفة وما تشمله كل نفس من هذه الأنواع من قوى ووظائف مختلفة .

فالنفس إذن على الرغم من أن لها تعريفاً واحداً يسرى على جميع أنواعها ، إلا أن لها أنواعاً ترتب في نظام تدريجي بحيث يشمل النوع الأعلى الأنواع الأبسط منه ،

وأبسط أنواع النفس هي النفس الغذائية nutritive لأنها موجودة في كل الأحياء ثم تليها النفس الحساسة sensitive وهي موجودة في جميع الحيوانات وتتلرج وظائف هذه النفس بحيث تبدأ دائماً بحاسة اللمس لأنه أبسط الإحساسات ويشترك في كل الإحساسات الأخرى الأكثر تعقيداً (١) ثم يلي اللمس الذوق فالشم فالسمع فالبصر .

ولا تقتصر وظائف النفس الحساسة على الإدراك الحسي فحسب بل تشمل أيضاً الشعور باللذة والألم الذي يتبعه الرغبة والنزوع . كذلك يتفرع عن الإحساس قوتي الخيال والذاكرة الموجودتين عند بعض الأنواع العليا من الحيوان .

أما أعلى أنواع النفوس فهي النفس الإنسانية التي تتميز عن باقي أنواع الحيوان بالقوة العاقلة .

هذا فيما يتعلق بأنواع النفوس في الكائنات الحية أما من جهة وحدة طبيعة النفس فيتساءل أرسطو :

« هل تشترك النفس بكليتها عند قيامها بوظائفها المختلفة ؟ ... »

أم تنقسم إلى أجزاء يختص كل منها بنشاط معين ؟ » .

ويرفض أرسطو إمكانية قسمة النفس إلى أجزاء فيعارض بذلك نظرية أفلاطون في أنها تنقسم إلى ثلاثة أجزاء . وحجة أرسطو في هذا الرافض أنها لو انقسمت فإذا يكون علة وحدتها ؟

هل يكون الجسم ؟ لا يمكن قطعاً لأن النفس هي مصدر وحدة الكائن الحى ..

لذلك ، ينتهى إلى أن النفس ذات طبيعة واحدة متجانسة لا تنقسم بدليل أننا نلاحظ فى بعض أنواع النبات والحيوان أنها إذا قطعت أجزاء فان كل جزء من هذه الأجزاء يظل محتفظاً بكل خصائص النفس فى الجزء الآخر .

وعلى العموم فمن الواضح أن أرسطو حين يذكر كلمة أجزاء النفس فانما يعنى قواها المختلفة Faculties .

ويمكن أن ندرس هذه القوى فى أنواع النفوس المختلفة بنظام يبدأ بالأسسط إلى الأكثر تعقيداً .

#### ١ — القوة الغذائية :

تعد القوة الغذائية أول قوى النفس ومعرفة هذه القوة تستلزم معرفة الوظائف التى تقوم بها فى الكائن الحى .

فما هى وظائف القوة الغذائية التى تتمثل فى النفس النباتية ؟

إن أهم هذه الوظائف ، هى التغذية والنمو والتوالد .

أما فيما يتعلق بالتغذية ، فيرجع أرسطو إلى آراء السابقين الذين قالوا إن الشبيه يتغذى بالشبيه ، وإلى الذين قالوا على العكس إن الشئ يتغذى بضده . ويتوسط أرسطو فيقول بأن الجسم الحى يتغذى بشئ مختلف بالفعل شبيه بالقوة ، لأن الغذاء هو عملية تحويل الضد إلى مادة مشابهة لمادة الكائن الحى المتغذى وينتج عن التغذية النمو .

ولكن لا يكفى تفسير النمو من جهة الزيادة المادية التى تطرأ على الجسم الحى وذلك لأن الكائن الحى يتخذ فى نموه اتجاهها ونسبة وحداً معيناً ، تُحدد جميعاً صورة الكائن ، فتفسير النمو يتعلق بالنفس لا بالجسم .

ولكن غاية الكائن الذى يتغذى وينمو ليس حفظ الكائن الفرد الذى مهما طال وجوده فإنه فان وإنما غاية الكائن الحى هى استمرار نوعه وحفظه بطريق التوالد المستمر وبهذا يشارك الفرد الفانى فى الخلود والألوهية .

ب - القوة الحساسة :

ذهب السابقون على أرسطو في تفسيرهم للإحساس إلى أنه تغير كيمي يحدث في العضو الحاس بفعل المحسوس . ولكن يعترض أرسطو بقوله إن هذا التأثير الفيزيقي لا يكفي وحده لحدوث الإدراك ، فالإدراك الحسي عملية تتضمن نوعاً من الإدراك والتمييز .

ولقد تمسك أرسطو بحل وسط بين من قالوا إن الإدراك يتم بين الشبيه وشبيهه وبين من قالوا إنه يحدث بين الضد وضده . فذهب إلى رأى يشبه رأيه في عملية التغذية فقال إنه تحول الضد إلى شبيهه وذلك لأن العضو الحاس يتحول إلى حالة تشبه المحسوس ، فاليد تسخن بالحرارة والعين تتلون باللون الخ . . . (١)

غير أن الإدراك الحسي يختلف عن عملية التغذية بأنه إدراك للصورة فقط خالية من مادتها في حين يكون التغذية تقبل للمادة . فشأن الإحساس أشبه بالشمع حين يتقبل طابع الخاتم دون أن يتقبل مادته من الحديد أو الذهب .

وكل حاسة من الحواس الخمس لاتنفعل إلا بصورة محسوسها فحاسة البصر مثلاً لاتنفعل بالصوت وإنما تدرك اللون الذي يؤثر على العين بواسطة وسط مشف يسرى فيه الضوء وكذلك في السمع عند إدراك الصوت الذي يتم بواسطة الهواء . ويحدد أرسطو نسباً معينة لهذه الصور التي تؤثر على العضو الحاس بحيث لو زادت حدثت أو قلت عن نسبة معينة لما أمكنها التأثير على العضو الحاس ، وهذه النسبة هي نسبة بين ضدين ، مثلاً بين الحلو والمر فيما يتعلق بالنوع أو بين الضوء والظلام بالنسبة للبصر ، أو الصلابة والليونة بالنسبة للمس . وهكذا يتلقى عضو الإحساس المؤثر في حدود معينة أما إذا زاد تأثير المحسوس عن قدرة الحاسة فانها تؤدي إلى فسادها أو توقيه .

ولهذه الملاحظة قيمتها المعروفة في علم النفس التجريبي الذي يحدد مقياساً معيناً لتأثير الإدراك الحسي بالمؤثرات الخارجية وهو ما يعرف في علم النفس الحديث بعتبة الإحساس :

الحواس الباطنة :

الحس المشترك ، الخيلة ، الذاكرة :

وبعد أن يوضح أرسطو الحواس الخمس وموضوعاتها الخاصة ، يقول بوجود موضوعات للإحساس تترك باشتراك هذه الحواس ، خاصة حاسة البصر واللمس ، لأنها تفترض حركة العين واليد وهذه الموضوعات هي الشكل والعدد والحجم .

ووجود هذه المحسوسات المشتركة يفترض ما نسميه بالحس المشترك :

sensus Communis (١) .

ولا يعتبر أرسطو هذا الحس المشترك حاسة سادسة وإنما الغالب أنه طبيعة مشتركة بين الحواس الخمس المعروفة . فالإحساس عموماً قوة واحدة ولكنها تنوع وتعدد وظائفها .

وتظهر وظيفة الحس المشترك الخاصة به عندما لا يتدخل في عمل الحواس الأخرى أى عندما يقوم بالعمليات التالية :

إدراك المحسوسات المشتركة بين أكثر من حاسة مثل إدراك الحركة والسكون والعدد والوحدة والشكل والحجم .

إدراك المحسوس بالعرض كأن تترك مثلاً أن س من الناس هواين ص ؟ التمييز بين المحسوسات المختلفة في كل جنس ، مثل التمييز بين الأبيض والأسود في داخل اللون .

ويرى أرسطو أن مركز هذا الحس المشترك هو القلب لأن هناك نفساً حاراً يجري ويحمل رسالة الحواس إلى القلب .

### الخيالة Phantasia والذاكرة Mnémé :

وتتفرع عن الإحساس قوة التخيل لأنها تستخدم الصور السابق تكوينها بالإحساس كما أنها تعمل في بعث الصور في الأحلام (١) ولا توجد الخيالة في كل الحيوانات في حين يوجد الحس فيها كلها . والخيالة هي أساس تكوين الذاكرة ، ولكن الذاكرة تتعلق بصور الماضي ، أما حين نستحث الذاكرة بالإرادة فيسمى هذا تذكراً . وعلى العموم تظهر الذاكرة عند أرسطو فيما نسميه اليوم في علم النفس الحديث بتداعي المعاني .

#### القوة العاقلة :

ويدرس أرسطو القوة العاقلة ووظائفها في الفصل الثالث من كتاب النفس . وهو يخص الإنسان بهذه القوة ويصفها بأنها تختلف عن باقي قوى النفس الأخرى لأنها غير مرتبطة بالجسم . وينص أرسطو على أن العقل مفارق للبدن والدليل على هذه المفارقة يتلخص في أننا لو قارنا بين عمل أى حاسة وعمل العقل فسوف نجد أن الحاسة تضعف من كثرة الاستعمال وترهق بحيث أنها لا يمكنها أن تقوم بوظيفتها . فبعد أى إحساس شديد لا تقوى الحاسة على إدراك ما هو أبسط منه أما العقل فعلى العكس من ذلك تزداد قدرته على تعقل البسيط بعد إدراك المركب .

أما عن وظيفة العقل فهي تختلف في رأى أرسطو عن الإحساس ، وإن كان يفسر طريقة أدائه لهذه الوظيفة بنحو يشبه تماماً طريقة عمل الحواس . فكما تتأثر الحواس بالصور الحسية فكذلك يتأثر العقل بالصور العقلية المجردة ، فثلاً ندرك القطوسة في أنف معين بواسطة الإحساس أما بالعقل فنذكر معناها المجرد أى أن العقل يدرك الماهيات المعقولة . ولكي يمكن للعقل القيام بتجريد المعاني العقلية والماهيات الكلية يفرق أرسطو بين قوتين في العقل .



قوة قابلة لتلقى جميع المعقولات هى ملكة استعداد لتقبل الصور المعقولة وبها المعقولات بالقوة ولكنها لاتعقل هذه المعقولات بالفعل إلا بفضل قوة أخرى فعالة تخرج المعانى الكلية من الجزئيات وتظهرها كما يظهر ضوء الشمس الألوان من الظلام ويحولها إلى الوجود بالفعل فى العين الإنسانية .

وبناء على هذه التفرقة يقول أرسطو بوجود عقليين فى النفس الإنسانية عقل منفعل أو هيبولانى Patheticos وعقل فعال Poeticos ولا يمكن للعقل المنفعل أن يعقل بالفعل إلا بفضل شيء آخر هو دائماً بالفعل .

وعلى الرغم من أن أرسطو ينص صراحة على أن كلا العقليين ، المنفعل والفعال موجودان فى النفس الإنسانية<sup>(١)</sup> إلا أنه يصف العقل الفعال بصفات تميزه عن العقل المنفعل لأنه مفارق وخالد وأزلى ، وأنه يأتى الإنسان من الخارج .

أما عن طبيعة هذا العقل فهى فعل خالص وهو فى تعقل دائم ، الأمر الذى يجعله أقرب شيء إلى العقل الإلهى .

وقد أدت أقوال أرسطو الغامضة فى العقل إلى اختلاف المفسرين .

فقد ذهب الاسكند الافروديسى فى القرن الثالث الميلادى إلى رأى الذى يميل إلى تأليه هذا العقل فوحد بينه وبين عقل الله محرك السماوات الذى هو دائماً بالفعل .

أما ثامسطيوس فى القرن السادس الميلادى فقد تمسك بعبارة أرسطو التى يذكر فيها أن العقل الفعال والعقل المنفعل كلاهما موجود فى النفس الإنسانية .

« ينبغي أن تميز في النفس ذلك التمييز الموجود في الطبيعة بين المادة التي هي وجود بالقوة وبين العلة والفاعل الذي يحدد هذا الوجود ومثل هذا التمييز نجده في الفن والمادة التي تستخدم فيه » (١) .

وقد ترتب على هذا الاختلاف في طبيعة العقل الفعال اختلاف آخر في علاقته بباقي قوى النفس الأخرى، ونشأت نتيجة لذلك مشكلة بقيت تنتظر حلا على مدى تاريخ الفلسفة القديمة وفي العصور الوسطى (٢) .

وهكذا نجد أن النفس عند أرسطو لم تكن أكثر من مجرد شرط القيام بوظائف البدن ؟

إلا أن نظرية العقل جاءت في آخر لحظة تفتح الباب الوحيد للقول بالخلود عند شراحه واتباعه المتأخرين .

---

(١) النفس الباب الثالث ، ٥ - ٤٣٠ و ١٠

(٢) أنظر د . محمود قاسم . في النفس والعقل لفلاسفة الإغريق والاسلام ١٩٤٩ .

## الفصل السابع

### الأخلاق

هناك رأى يتفق عليه العامة والخاصة ، هو أن الغاية القصوى للحياة الإنسانية هي السعادة . فالسعادة هي الخير المطلق لأنها تطالب ذاتها وليست وسيلة لشيء آخر خير منها أو يعلو عليها .

ولكن إذا اتفق الجميع على تفسير الخير المطلق بأنه السعادة إلا أنهم يختلفون في الوسائل التي تؤدي إلى السعادة .

وهم على العموم يذهبون في تفسيرهم للسعادة على ضوء الحياة التي يحونها . فالبعض يبحث عنها في اللذة ، والبعض في الثروة والبعض الآخر في المجد السيامي ، بل يختلف رأى الفرد نفسه بحسب الظروف والأحوال فان أدركه إملاق ظن السعادة في الثروة وإن أصابه مرض تصورها في الصحة وهكذا .

أما رأى أفلاطون في الخير فيبدو غامضاً إن قيس بهذه الآراء فهو يقول بمثال للخير هو مصدر للخير في كل شيء في الوجود ، ولكن يوجه إلى هذا الرأى جملة اعتراضات من أهمها : أنها تفترض خيراً ليس في استطاعة الإنسان أن يعرفه أو يحصل عليه ، بل حتى لو أمكن للبشر الحصول عليه فلن يكون مصدر خير لهم كما يقول الأفلاطونيون لأنه لن ينفع الحاصل عليه بشيء ، فلن يجعل الصانع أو الفنان أمهر في صناعته ولا في فنه<sup>(١)</sup> .

لذلك ينبغي أن نكف عن البحث عن مثال للخير وأن نبحث عن الخير بالنسبة للإنسان .

ولكى يمكن أن نحدد هذا الخير الإنساني نبدأ بالنظر إلى أمثلة أبسط  
فنسأل مثلاً ما هو الخير بالنسبة للموسيقيار أو للمثال ؟ فنجد أن الخير لكل  
منهما هو إتقان وظيفته .

ويأخذ أرسطو هنا بقاعدة لا تنطبق على الأخلاق أكثر مما تنطبق على  
جميع مجالات فلسفته هي أن أى كائن أو شيء معين لا يبلغ غايته إلا بأدائه  
لوظيفته .

فأى كائن حى أو أى أداة لا تتميز بالكمال إلا بأدائها للوظيفة الخاصة  
بها ، فغاية العين مثلاً أن تبصر وغاية الفأس أن تقطع ، وقياساً على ذلك  
يكون للإنسان وظيفة خاصة به إذا أداها بلغ غايته التى هي السعادة . فما هذه  
الوظيفة التى تناسبه بوصفه إنساناً ؟

لو نظرنا إلى الإنسان فانتا نجده كائناً مكوناً من جسم ونفس وله  
وظائف جسمانية ووظائف عقلية ، أما وظائفه الجسمانية فانما يشترك فيها  
مع باقى أنواع الحيوان بل يشترك مع بعض أنواع النبات بما له من نفس نباتية  
وإنما يتميز الإنسان عن باقى الكائنات الحية بنفس ناطقة وفى نشاط هذه  
النفس الناطقة يمكن تحديد فضيلته . فما هى الفضيلة ؟

ما دامت الفضيلة صفة تتعلق بالنفس الإنسانية ، فينبغى أن ننظر فى  
صفات النفس وأحوالها فنجد أنها إما انفعالات Pathos أو قوى  
طبيعية Dunamis أو عادات خلقية مكتسبة Heksis (١)

ومن الواضح أن الفضيلة ليست انفعالا ولا قوة طبيعية ، فنحن  
لا نصف أحداً بأنه فاضل أو سىء لأنه يفعل بالغضب أو بالخوف ولأن  
فيه قوة طبيعية تصدر عنها هذه الانفعالات ، وإنما الفضيلة هى عادة  
خلقية مكتسبة أو طريقة لسلوك الإنسان وتصرفه عندما تتناوبه هذه الانفعالات  
فالفضيلة إذن ليست موجودة بالطبيعة ولكنها عادة مكتسبة . ووجود  
الفضيلة يتطلب شرطين ضروريين هما الإرادة والتعود .

(١) Et. N. II. 4, 1105b 19.

لأن الفضيلة هي عمل إرادي ، والعمل الإرادي هو ما كانت دوافعه صادرة عن باطن الإنسان أو نفسيته . أما ما كان مصدره قوة خارجية لاسيطرة للإنسان عليها ، كأن يكون قوة مادية خارجية كدفع الهواء مثلا للإنسان أو كأن يكون إرغام أو عمل صادر عن جهل بالظروف المحيطة بالعمل ، فلا يسمى عملا إرادياً .

ويلاحظ أرسطو أن الفعل الإرادي ليس موقوفاً على الإنسان وحده بل يوجد أيضاً في بعض أنواع الحيوان ، وإنما يتميز العمل الإرادي الأخلاقي عند الإنسان بأنه عمل صادر عن اختيار وروية وتفكير Proairesis والتفكير هنا لا يتناول غاية العمل بل الوسائل التي تؤدي إلى تحقيق هذه الغاية .

وإذا تعود الإنسان من الصغر السلوك الفاضل فسيكون من السهل عليه دائماً اختياره ، بل سيشعر بالذة وسرور عند ممارسته . لذلك ينادى أرسطو بضرورة تدخل المربي في تكوين العادات الحسنة في الأطفال ويستخدم في سبيل ذلك العقاب والجزاء حتى تتمكن العادة من صاحبها وتصبح له بمثابة طبيعة ثانية فتساعده في المستقبل على اختيار الفعل الخير عندما يشرع في التفكير .

ولكن كل ماسبق لا يكفي إلا في تحديد صورة الفضيلة ، ولكي نعرف ما هو مضمون العمل الفاضل يكفي أن ننظر فيما تعمله الطبيعة والفن . فنجد أنهما تتفاديان التطرف وتتجان كل شيء بمقياس ونسبة ثابتة .

فالأطباء مثلا يحددون الصحة بأنها نسبة معينة ثابتة للقوى المتضادة الحار والبارد التي تؤثر على الجسم والمثال والمهندس يهدفان أيضاً إلى تحقيق النسب الصحيحة في أعمالهما .

وكذلك يكون مضمون الفضيلة دائماً في الوسط العدل بين رذيلتين كالتأنيب والإفراط وتفريط .

فالشجاعة مثلا هي وسط بين جبن وهور ، والكرم فضيلة وسط بين إسراف وتقتير .

ولا يعنى تحديد الوسط ، إننا نأخذ المتوسط الحسابى بطريقة آلية كما يكون الحال فى الكم المتصل ، لأن الانفعالات والأفعال لا تخضع لمثل هذه الدقة ، ولأنها تخاطب أناساً مختلفين فى الطباع وتحقق فى ظروف متباينة ، فهذا الوسط يختلف باختلاف الأشخاص لأن بعضهم يكون أقرب إلى أحد الطرفين من الآخر ، فتحديد الوسط بالنسبة للجبان يكون بزيادة الجرأة وعند المتهور بكبت نزعة العدوان . كما أن بعض الفضائل تكون أقرب إلى أحد الطرفين فالكرم أقرب إلى الإسراف منه إلى التقتير . وهناك من الفضائل ما لا يمكن تحديد طرفيها المرذولين فالصدق مثلاً ليس سوى ضد الكذب وهكذا يختلف معنى الوسط من فضيلة إلى أخرى . ولئن كانت الفضيلة بحكم تعريفها وسط بين رذيلتين إلا أنها فى ذاتها مطلقة كاملة وسابقة على هذين الطرفين لأنهما يعتبران نقصاً بالنسبة لها .

ولقد أراد أرسطو بهذا التفسير للفضيلة أن يقف موقفاً وسطاً بين زهد الذين يعارضون الدوافع الطبيعية وبين أتباع الآلة الذين يهدفون إلى إشباعها وينتهى أرسطو إلى تعريف الفضيلة بأنها :

خلق مكتسب لاختيار الوسط المحدد بالنسبة لنا والذي يحدده العقل أو يحدده رأى الحكيم .<sup>(١)</sup> وينص هذا التعريف على أن الفضيلة الأخلاقية كما تفترض الإرادة فإنها تفترض أيضاً التفكير والرأى السديد .

لذلك كانت الحكمة العقلية أساسية فى كل فضيلة أخلاقية وكانت أهمية العقل فى الحياة الأخلاقية عند الإنسان .

ولقد سبق أن وحد سقراط بين الفضيلة والمعرفة فأصاب حين قال إن الفضيلة تفترض المعرفة ولكنه تطرف حين أرجع كل الفضائل إلى العقل .

لأنه إذا كانت الفضيلة الأخلاقية تعنى تحكم العقل فى الإرادة لتحديد الوسط العدل إلا أن هناك فضائل عقلية تتكون بمرور الزمن شأن الحكم السديد والفتنة والرغبة فى العلم . ولكن هذه الفضائل العقلية لا تتعاقب

إلا بالأفعال الجزئية المختلفة وهي متوقفة على وجود ظروف معينة ملائمة للعمل ، ولكنها لاتسمو إلى مرتبة العلم بالكليات والموجودات الضرورية الوجود لذلك فهناك فضيلة تعلو على جميع الفضائل العقلية والأخلاقية هي فضيلة التأمل النظرى<sup>(١)</sup> . وهنا يترك أرسطو الاعتماد على منهجه التجريبي ويلجأ إلى الميتافيزيقا يستمد منها المبادئ الأولية التي يترتب عليها رأيه في فضيلة التأمل النظرى .

يقول إن الفلسفة الأولى تبين لنا أن الله سعيد سعادة مطلقة ، وسعاداته غير متوقفة على أى ظروف خارجية . ولا يتاح للإنسان أن يحظى بمثل هذه السعادة إلا فى أوقات نادرة فيسعد سعادة مطلقة ويرتفع فى درجاتها بقدر تعمقه فى التأمل<sup>(٢)</sup> . وإذا كانت الآلهة تحظى بهذه السعادة بصفة دائمة ، والإنسان يحظى بها أوقاتاً نادرة فإن الحيوانات لاتحظى على الإطلاق لذلك فهي محرومة من السعادة وممارسة هذه الفضيلة لاتستلزم أى ظروف خارجية شأن الفضائل الأخرى التي لا يمكن للإنسان أن يمارسها إلا فى مجتمع فالكرم يقتضى معاملة المرء للناس بهذه الصفة وهكذا .

ويرى أرسطو أن الفضيلة لا تتحقق تماماً إلا لطبقة أرسقراطية ذات مستوى مادي معين يقول :

من المستحيل أو من الصعب جداً أن يأتى الأفعال النبيلة ، لأن هناك كثيراً من الأشياء لا يمكن فعلها بغير الاستعانة بالأصدقاء والمال والنفوذ السياسى<sup>(٣)</sup> .

وقد عنى أرسطو من جهة أخرى بتأكيد الصلة بين السياسة والأخلاق ، واتفق مع أستاذه أفلاطون فى أن الدولة قوة تربية عليا تهيم بالفرد ظروف حياته الاجتماعية والروحية وتوفر له القدرة على الحياة .

(١) Et. N. X — 6-8

(٢) Et. N. X. — 8, 1178.

(٣) Et. N. I , 8, 1099b.

فاذا كانت السياسة تبحث في الفرد بوصفه مواطناً ، فان الأخلاق تبحث في تكوين الفرد وتربيته ليكون مواطناً صالحاً قادراً على تحمل مسؤولياته السياسية . لذلك يؤكد أرسطو أن الشرط الرئيسي لتحقيق الفضيلة هو وجود المجتمع لأن الإنسان حيوان مدنى ولا يمكنه بلوغ الكمال وممارسة وظائفه وفضائله المختلفة ما لم يوجد في مجتمع وعلى الدولة أن تعنى بتربية الأفراد منذ الصغر وبتشريع القوانين التى تبين للمواطن السلوك الفاضل وتجنبه ما لا ينبغى له فعله . فقوانين الدولة هى أداة لتربية أفرادها وهى تحقق العدالة بما تنص عليه من حقوق وواجبات .

ولكن إذا كانت التشريعات تفرض الأفعال الفاضلة على المواطنين إلا أنها لا تكفى لبلوغ الفرد الكمال الخلقى لأن هدفها هو كمال الدولة في مجموعها .

ويصبح موضوع العدالة تبعاً لذلك هو الجانب الاجتماعى من حياة الأفراد الأخلاقية ، وهو أيضاً الجانب الذى يظهر في علاقاتهم ببعض . وتقوم العدالة الاجتماعية عند أرسطو على أساس مبدأ المساواة ، ولكنها لا تكون مساواة حسابية إلا عندما يتعلق الأمر بتعويض الأفراد عن أضرار ناتجة عن اعتداء يقع على التعاقدات أو المصالح الخاصة .

أما عند ما يتعلق الأمر بتوزيع نصيب الأفراد في الثروة والكرامة فتكون المساواة توزيعية أى يوزع لكل نصيبه بحسب قيمته .

وتبقى مشكلة أخيرة في الأخلاق الأرسطية هى أن كل الأحياء تبغى

اللذة . فما طبيعة اللذة وإلى أى حد تدخل في تكوين السعادة ؟

يرى أرسطو أن الفلاسفة مختلفون كل الاختلاف بصدد اللذة . البعض يرى في اللذة المادية منتهى السعادة والبعض الآخر يرى السعادة في الهروب منها وفي احتقارها (١) .

ويضرب مثلاً للفتنة الأولى بأودوكسوس الفلكي تلميذ أفلاطون الذى ذهب إلى أن كل الأحياء سواء العاقلة أو غير العاقلة تسعى إلى اللذة وتعددها الخير



الأسعى. أما الفئة الثانية فعلى رأسها سبوزيوس الذى عد اللذة شراً ينبغى اجتنابه .

ولا يمكن فى الواقع أن نعد اللذة فى ذاتها خيراً كما يقول إودوكسوس لأن هناك أشياء كثيرة خيرة غير مصحوبة باللذة وكثيراً ما يسعى الانسان الفاضل إلى أشياء لا يترتب عليها لذة بل على العكس قد تسبب ألماً .

ومن جهة أخرى فان استبعاد اللذة نهائياً كما يذهب سبوزيوس وأنتستين فيه كثير من التطرف لأن من الطبيعى أن يتجه الانسان إلى اللذة ويتعد عن الألم واللذة طبيعة ومصاحبة للعمل الانسانى ، لأن الانسان عادة يشعر بلذة عند إتمامه لعمل ما .

لذلك يرى أن قيمة اللذة مقرونة بالعمل الذى تصاحبه ، وبما أن الأعمال تتفاوت فى الخير والشر ، فكذلك توجد للذة أنواع مختلفة ، والناس تختلف فى تقديرهم لها .

ولكن لما كانت أسعى الأعمال المناسبة لطبيعة الإنسان هى النظر العقلى كانت أسعى أنواع اللذة هى اللذة المصاحبة للنشاط العقلى .

## الفصل الثامن

### السياسة

يبدأ كتاب السياسة بتوضيح أهمية المدينة . فهي الصورة المثلى للمجتمع الإنساني ، كما أنها توفر الخير والسعادة لمواطنيها ، لأن بالإنسان رغبة طبيعية لأن يعيش في الجماعة وهو كائن مدني بالطبع . أما من يستغنى عن الحياة في المدينة فاما أن يكون بهيمة أو الها .

والأمره سابقة على المدينة في الزمان ، ومن مجموعة الأسر تتكون القرية ، ومن مجموع القرى تتكون المدينة التي تكفي حاجات مواطنيها وتوفر لهم الحياة السعيدة .

ولكن المدينة وإن كانت لاحقة على الأسرة في الزمان إلا أنها سابقة عليها من جهة الحقيقة والقيمة لأن الكل سابق على أجزائه .

ولقد أكد أرسطو أن جذور المدينة قائمة في الطبيعة ، فهي ليست نظاماً مصطنعاً أو موجوداً بالعرف والموضعات كما يرى كثير من السفسطائيين وعلى رأسهم تراسياخوس وليقوفرون . كذلك لا يمكن للفرد أن يكفي ذاته وأن يعيش مستقلاً عن المدينة أو ك مواطن عالمي كما يرى الفلاسفة الكليون وبعض السفسطائيين .

وواضح مما سبق كيف عارض أرسطو هذه الآراء التي ازداد تأثيرها في عصره نتيجة انهيار نظام المدينة لإزاء جيوش امبراطورية الاسكندر وخاصة بعد موقعة خايرونيا الحاسمة في تاريخ اليونان .

وتقوم المدينة على أساس ارتباطين رئيسيين ، الارتباط الأول تفرضه غريزة بقاء النوع ، وهو القائم بين الرجل والمرأة لتيكوين الأسرة .

أما الارتباط الثاني فيهدف إلى المحافظة على الذات ، وهو الارتباط القائم بين العقل الموجه والقوة المنفذة والذي يتمثل في علاقة السيد والعبد :

ولا يمكن لأى قوة من هذه القوى أن تعمل منفردة خارج الارتباط الذى تدخل فيه . وينطبق هذا أكثر على الطرف الأدنى ، لأن علاقة العبد بسيد غير علاقة السيد بالعبد ، فوجود العبد مرتبط بسيد ارتباط العضو بالبدن لا وجود له بدونه وليس العكس صحيحاً .

والعبد هو أداة حية للحياة والإنتاج ، يقوم بالأعمال المنافية للمواطن الحر . وكان يستخدم فى الأعمال المنزلية فى الأسرة ولم يكن عاملاً زراعياً أو صناعياً ويبحث أرسطو هل هناك أناس مهيتون بالطبيعة لأن يكونوا أرقاء ؟ وينتهى إلى أن التفرقة بين الأعلى والأدنى موجودة بالطبيعة وفى كل الأشياء . بين النفس والجسد ، بين الإنسان والحيوان ، بين الذكر والأنثى ، وحيث يوجد هذا التمييز فالخير فى أن يحكم الطرف الأعلى وأن يطيع الطرف الآخر .

والخلاصة أننا نجد بعض الناس سادة بالطبع والبعض الآخر رقيق ، والرق فى حق هؤلاء نافع بمقدار ما هو عادل . (١) وانتهى أرسطو من ذلك إلى الحكم على بعض الأجناس بأنها رقيق بحكم الطبيعة والبعض الآخر أحرار . وخص الاغريق بأنهم سادة لا يجوز استرقاقهم لأنهم ورثوا الروح العالية والشجاعة التى تميز أهل الشمال والذكاء الذى يتميز به الشرقيون .

ولقد حاول أرسطو أن يخفف من وطأة نظام الرق الذى عده ضرورياً للإنتاج فأوصى السيد ألا يسعى استغلال سلطته على عبيده وأن يصاحبهم ويعاملهم بالانقياد وبههم الأمل فى العتق .

كما رأى أن الفرق بين السيد والعبد ليس دائماً واضحاً وأنه لا يلزم لابن الرقيق أن يكون رقيقاً بالوراثة .

وعلى العموم لم يكن نظام الرق فى اليونان بقسوة ما كان عليه عند الرومان مثلاً .

(١) انظر السياسة لأرسطو طاليس — ترجمة الأستاذ أحمد لطفي السيد القاهرة ١٩٤٧ .

وإلى جانب دراسة أرسطو للملكية والانتاج القائم على نظام العبيد عنى  
كذلك بدراسة كسب الثروات ، وتعد هذه الدراسة أول خطوة فى تاريخ  
علم الاقتصاد وعلاقته بدراسة السياسة .

وكسب الثروة إما أن يكون بطرق طبيعية حين يحصل المرء من الطبيعة  
على الثروة المطلوبة لأغراض الحياة .

ومن هذه الطرق ، الرعى وتربية الماشية ، والصيد بكافة أنواعه كالصيد  
البرى والبحرى أو القرصنة وقد كانت مشروعة وقتئذ .

يقول إن الحرب كذلك وسيلة طبيعية للكسب إذ أنها تشمل الصيد الذى  
يصطنعه الانسان للوحوش . وللأناس الذين قد خلقوا ليطيعوا ، فتلك حرب  
قضى الطبع نفسه بمشروعيتها (١) .

أما الطريق الثانى لكسب الثروة فهو طريق المعاوضة بالتجارة .

وللتجارة نوعان ، نوع طبيعى يرمى إلى سد الحاجات الضرورية .

ويتلخص فى استيراد ما ينقص من حاجيات وتصدير ما يزيد عن الحاجة .  
ولكن بعد استعمال النقد ظهرت القدرة على تنمية الأموال بغير حد .  
إذ أصبح الكسب وحده هو الهدف وظهر الربا الذى يستخدم المال بطريقة  
غير طبيعية وكل ذلك قد أدى إلى زيادة الثروات زيادة غير طبيعية فأصبح  
جمع المال فى ذاته غاية لا وسيلة لإرضاء الحاجات .

وفى المقالة الثانية من كتاب السياسة يعرض أرسطو لنظم الدولة المختلفة  
والدساتير المعروفة ويبدأ بتوجيه النقد لجمهورية أفلاطون .

ويأخذ على أفلاطون قوله بالغاء الملكية وشيوعية النساء والأطفال ، لأن  
فى هذه الأقوال ما يخالف الطبيعة البشرية ويضر بالحياة الاجتماعية .

ويرى أرسطو أن أفلاطون قد اندفع إلى القول بهذه الآراء لأنه خشى  
الخلافا بين الحكام على ملكية الأشياء وأن يقول كل منهم هذا لى أو ليس

ل . وانتهى إلى ضرورة اشتراكهم في كل شيء إمعاناً منه في تأكيد وحدة الدولة واتحاد حكامها .

لكن أخطأ أفلاطون حين ظن أن الدولة وحدة متجانسة ، لأن الوحدة الأساسية هي الفرد ، أما الدولة فهي كثرة متنوعة . وليست الملكية الخاصة سبباً للاختلاف والمنازعات ما دمنا لا نسمح بازديادها إلى حد غير مقبول ، لأن الملكية الفردية تكون حافزاً لكل شخص على زيادة الانتاج .

أما إذا ضحينا بالأسرة والأولاد فسينتهي الأمر إلى أن يكون الابن ابناً للجميع وليس لأحد ، والأب أباً للجميع وليس لأحد فتتبع العلاقات الطبيعية وتضيع العواطف البشرية .

ويبحث أرسطو في المقالة الثالثة عن نظم الدول وأنواع الحكومات المختلفة ودساتيرها ليعين الصالح منها والفاقد ويحدد وظائف المواطن ، ويعد هذا الجزء من أهم أجزاء بحثه في السياسة .

ويبدأ بتعريف المواطن ، وهو تعريف غير متفق عليه في كل مكان ، فقد يكون فلان مواطناً في حكومة الديمقراطية ولا يكونه في دولة أوليجاشية . ولا يكون المرء مواطناً بمحل الإقامة وحده لأن محل الإقامة يملكه أيضاً الأجانب المقيمون والعبيد .

إنما الصفة المميزة للمواطن الحق على الوجه الأتم إنما هي في التمتع بوظائف القضاء والحكم أو بعضوية الجمعية العمومية ( الإكليزيا ) .

ويلاحظ أنه في أي بلد آخر غير الديمقراطية لا يجوز لأي مواطن أن يتمتع بالحق في أن يكون عضواً في الجمعية العمومية أو أن يشارك في سياسة بلده وتشريعاتها وإنما تقتصر هذه المهام على فئة معينة من المواطنين .

ولا يشترط أرسطو أن يكون للمواطن أسلاف مواطنون وإنما حسب المواطن أن يتمتع بالمشاركة في سياسة بلده .

وواضح أنه يخرج العبيد والأجراء من دائرة المواطنين ويقصر الدولة على مجموعة المواطنين السابق ذكرهم وحدهم .

ثم ينتقل بعد ذلك لمناقشة المسائل لأن الدستور هو الذى يعين نظام الوظائف فى الدولة وعلى الخصوص الوظيفة التى لها السيادة .

والسيادة فى الدولة هى للحكومة ، فالحكومة هى الدستور .

ويوضح ذلك بأن السيادة فى الديمقراطيات تكون للأمة أما فى الأوليجارشيات فتكون على الضد من ذلك لأقلية من الأغنياء .

وبما أن الحكومة والدستور شئ واحد ، وبما أن للحكومة الولاية العليا على المدينة فينبغى أن يكون ذو الولاية هذا إما فرداً واحداً وإما قلة وإما المواطنين كافة .

ومتى كان حكم الفرد أو الأقلية أو الأكثرية منصرفاً إلى المصلحة العامة فالحكومة صالحة أما حينئذ يحكون لمنفعتهم الخاصة سواء كانت منفعة فرد واحد أم منفعة الأقلية أم منفعة السواد فهى حكومة فاسدة .

وينتهى أرسطو من ذلك إلى تحديد ثلاثة أشكال لكل نوع من نوعى الحكم بحسب صلاحيته أو فساده فيكون له ستة أنواع من الحكم هى المبينة كما يلى :

الحكومات الصالحة	الحكومات الفاسدة
الملكية	الطغيان
الارستقراطية	الأوليجاشية .
( بوليتيا ) أو	الديماجوجية أو
الجمهورية ديمقراطية معتدلة	( ديمقراطية فاسدة )

ولا يختار أرسطو حكماً معيناً ليكون أصلح هذه الحكومات لأن لكل منها حسناته وسيئاته وكل منها يصلح لظروف معينة .

ولكنه لما كان يرى دائماً أن خير الأمور الوسط فانه يفضل حكم الأكثرية الصالحة لأن رأى الأكثرية خير من رأى الأقلية والفساد يصيب الفرد أسرع مما يصيب الكثرة .

لذلك ينتهى أرسطو إلى تفضيل دستور نادر أهمله سابقوه هو دستور الجمهورية الديمقراطية المعتدلة ويسميه ( بوليتيا — Politeia ) .

ويولى الحكيم الطبقة المتوسطة فيتقضى مساوىء حكام الأغنياء والفقراء على السواء (١) .

وفساد الجمهورية يكون بتحويلها إما إلى أوليجاشية أو إلى ديمقراطية الغوغاء وكل من هاتين الحكومتين تكون أقرب إلى الفساد المطلق الذى هو الطغيان وهو أسوأ أنواع الحكيم .

ونظام الجمهورية الذى يقترحه أرسطو يفضل باقى النظم الأخرى لأنه أشدها استقراراً وأقلها تعرضاً للثورات .

وأكثر ما تنشأ الثورات عندما تنقسم الدولة إلى معسكرين من الأغنياء والفقراء .

ويتطرق أرسطو إلى بيان أسباب الثورات وطرق تجنبها وأنواعها المختلفة .

أما عن الأسباب العامة للثورات فصدرها دائماً الاختلاف فى تفسير معنى العدالة . فالديمقراطيون يرون أنه ما دام الناس جميعاً متساوين فى الحرية فينبى أن يكونوا متساوين فى كل شىء ، أما الأوليجاشية فتعتقد أنه ما دام الناس مختلفين فى الثروة وملكية الأرض فلا بد أن يتميز بعضهم عن بعض عند تولى مهام الحكم .

وواضح أن أرسطو يتوسط فى حله لهذه المسألة حين يقول بتولية الحكيم طبقة متوسطة الثراء ويرى فى العدالة رأياً مخالفاً للديمقراطية حين يذهب إلى توزيع مناصب الحكم وللشرف تبعاً لمقاييس الثروة ونبل المولد والتميز بالفضيلة (٢) .

وأخيراً يعنى أرسطو بتأكيد وظيفة الدولة التربوية . فغاية الدولة أن تنهى لأفرادها حياة سعيية ينعمون فيها بممارسة أفضل وظائف الإنسان وهما حياة الفضيلة الأخلاقية والنظر العقلى .

---

(١) السياسة م ٦ باب ٩

(٢) السياسة م ٣ باب ٩ ومقالة باب ١ .

ويحدد أرسطو الشروط الواجب توافرها في جمهوريته الفاضلة .  
فيشترط وجود أرض تكفي مواطنيها لكي يعيشوا في دعة وسلام .  
أما عن شكل الأرض فينبغي أن تكون على حد رأى المجريين في الحرب صعب  
المدخل على العدو ، سهل المخرج على المواطنين ، وأن تكون المدينة في موقع  
مجاور للبحر ليسهل عليها تلقي الامدادات الخارجية واستيراد البضائع الضرورية .  
أما عن عدد السكان فانما يقدر بقدر المواطنين الأحرار ويخرج من عددهم  
العبيد والصناع والأجانب .

ويشترط ألا يزيد عددهم عن حد معين ، وإلا صعبت سياستهم ومراقبتهم  
ويعين للمواطنين حدود ملكيتهم الخاصة للأرض ويرى أن يمتلك  
المواطن جزءاً من الأرض قرب المدينة وجزءاً عند أطرافها ليحسن الدفاع  
عن أرض الوطن عند الحروب . ولهؤلاء المواطنين وحدهم الحق في حمل  
الأسلحة والتصويت في الجمعية الشعبية .

ويستقي أرسطو جزءاً من الأرض ليصرف منه على الصالح العام والمآدب  
الشعبية والأعياد الرسمية .

ويتدخل المشرعون في تخطيط سياسة كفيلة بتكوين المواطنين الصالحين  
فيجددون سن الزواج لينتج نسلاً قوياً تتولاه الدولة بالرعاية والتربية الحسنة  
منذ الطفولة .

فينظر في تربيتهم الجسدية والأخلاقية والعقلية ويشمل برنامج التربية  
الذي يختاره لتربية المواطنين تعلم الآداب التي تشمل القراءة والكتابة والنحو  
والرياضة البدنية والموسيقى والرسم .

تلك هي معالم جمهورية أرسطو الفاضلة ، جمهورية لا شك أنها بعيدة  
بعداً كبيراً عما كان يجري في عصره من أحداث سياسية . ولكنها تكشف عن  
إحاطته الواسعة بالحكومات والسياسات اليونانية المختلفة .

ورغم ما جاء فيها من معارضة لآراء أستاذه أفلاطون في الأسرة والملكية  
إلا أنه لم يختلف عنه كثيراً في الاتجاه العام لفلسفته السياسية . فهو لم يختلف عنه



في قسمة مواطنى الدولة إلى طبقة تعمل وطبقة تنعم بكافة أنواع الرخاء والمزايا السياسية والاجتماعية التى تميزت بها الاستقراطية القديمة .

ولئن كان رجعيًا متطرفًا خاصة فيما ذهب إليه من سيادة الجنس اليونانى وتمييزه لطبقة من المواطنين عن غيرهم على أساس الفضيلة والوراثه والعلم واعتباره الرقيق آلة حية للانتاج إلا أنه قد حاول أن يتوسط فيشترط بعض التحفظات التى تجعله يبدو أحياناً أميل إلى الاعتدال وكراهية التطرف .

## الفصل التاسع

### الفن

لم يفرد أرسطو مؤلفاً خاصاً بالفنون ، ولذلك جاءت كتاباته في الفن متناثرة . غير أن كتابه في الشعر « يوثيقا » قد تضمن نظريات في غاية الأهمية فيما يتعلق بالشعر المسرحي والملحمي الذي بلغ أوج ازدهاره مع هوميروس وأخيلوس وصوفوكليس .

أما كتاب الخطابة فلا يعد دراسة نظرية في فن الخطابة بقدر ما يعد بحثاً في القواعد العلمية المستخدمة في الخطابة اليونانية القديمة ، إذ يدرس فيه أرسطو أساليب الاقتناع المختلفة وأهمها استعمال الأمثلة والأقيسة المضمرة enthymeme ولذلك كثيراً ما يدرس هذا الكتاب ضمن مجموعة الكتب المنطقية .

ولا يصل كتاب الخطابة على العموم إلى ما وصل إليه كتاب الشعر من قيمة فلسفية ذات أهمية بالغة في تاريخ الفلسفة .

وكلمة بوطيقا poetica اليونانية لا تقتصر فقط على فن الشعر بل تشمل جميع الفنون سواء منها الفنون النافعة أو الجميلة . لكن أرسطو قد ميز الفنون الجميلة عن غيرها من الفنون النافعة حين وصفها بأنها فنون المحاكاة (١) .

ولئن اتسعت فكرة المحاكاة عند أفلاطون فشملت محاكاة الفيلسوف للمثل من ناحية ومحاكاة الفنان لموجودات العالم المحسوس من ناحية أخرى ، إلا أن المحاكاة الفنية عند أرسطو قد اقتضرت موضوعاتها على الحياة الانسانية ، ويعبر أرسطو عن هذا الرأي بعبارته المشهورة في كتاب الشعر أن الموضوعات التي تدور حولها الفنون الجميلة هي أفعال البشر (٢) .

(١) Poetics, 1447a 13-6.

(٢) Poet. II, 1.

وتختلف الفنون باختلاف وسائل المحاكاة ، فقد تستخدم المحاكاة الإيقاع أو الوزن Rhythm كما هو الحال في فن الرقص أو الإيقاع والنغم . tone كما في الموسيقى الآلية ، أو تستخدم اللغة وحدها كما في محاورات أفلاطون ، أو تستخدم اللغة والنغم والإيقاع كما في الشعر الغنائي والملحمي أو تستخدم الوسائل الثلاث اللغة والنغم والإيقاع كما في فن التراجيديا .

ولما كانت موضوعات المحاكاة تستمد من الحياة الإنسانية فتكون محاكاة للشخصيات أو الانفعالات أو الأعمال ، فإن الشعراء أما أن يصوروا الناس أحسن مما هم عليه في الطبيعة أو أقل مما هم عليه ، وفي هذا يتلخص الفرق بين المأساة والملهة ، فالمأساة تظهر الناس أحسن مما هم عليه والملهة تظهرهم أسوأ .

والمحاكاة في الشعر لا تعني النقل الحرفي للأحداث والأشياء كما هي في الواقع وإنما تعني تصوير الأشياء على النحو الذي يجب أن تكون عليه .

ومعنى هذا أن الفن الجيد عند أرسطو هو الذي يتجاوز ما في الواقع من نقص وعدم انتظام ويتجه إلى المثالية وإلى تأكيد المعقولة والارتباط بين الأشياء ، لذلك فأرسطو يترك للشاعر حرية التصور والتخيل التي تضيء على الأحداث نظاماً ومعقولة ويفضل في الشعر المقتنع غير الممكن الوقوع على الممكن غير المقتنع (١) .

أما عن نشأة فن الشعر عند الانسان ، فيرى أرسطو أنه قد نشأ من ميل الانسان الفطري للمحاكاة والإيقاع ومن اللذة التي يشعر بها عند تذوقه للإيقاع أو المحاكاة عند الغير . وقد نشأ الشعر المسرحي عن ترانيم مدح الآلهة الديثورامب وتطور عنه فن التراجيديا الذي بدأ مع اسخيلوس حين أضاف ممثلاً ثانياً ثم اكتمل مع صوفوكليس الذي أضاف ممثلاً ثالثاً .

أما الكوميديا فقد تطورت عن أغاني الطبيعة وعن الشعر الهجائي الساخر .

ولما كان فن التراجيديا الذي بلغ أوج ازدهاره عند اليونان هو الموضوع

الرئيسى فى كتاب الشعر لأرسطو ، فقد اهتم أرسطو بتعريفها وتحليل عناصرها .

ويتلخص تعريف أرسطو للتراجيدى بأنها :

« محاكاة لعمل جيد ذى طول معين بلغة مصحوبة بأشياء ممتعة يرد كل منها على انفراد وفى العمل نفسه ، وتكتب بأسلوب درامى لاقصى حوادثها تثير الشفقة والخوف لتحقيق التطهير .

وتفسير هذا التعريف يمكن أن يبدأ بقوله إنها محاكاة ، وموضوعها يدور حول عمل جيد أى نبيل وحسن أى لا يجوز أن يكون موضوعها محاكاة لفعل محقر أو مرذول . كذلك يشترط أن يكون كاملاً أى له مقدمة ووسط وخاتمة ، وأن يكون ذا حجم معين ، أى يجب ألا يطول عن دورة شمسية واحدة ، وبلغة مشفوعة بأشياء ممتعة تعنى أن التراجيدى القديمة كان يصاحبها الموسيقى والغناء ، وأسلوب التراجيدى هو الأسلوب الدرامى أى ليس القصصى الذى يستخدم فى الملحمة . وغاية التراجيدى هى أحداث التطهير Catharsis باثارة عواطف الشفقة والخوف .

ولفكرة أرسطو فى التطهير أساساً فى علم الطب عند أبقراط ، إذ كانت هذه اللفظة تعنى استبعاد المادة أو المزاج الذى يسبب الماء فى الجسم لإعادة تحقيق التوازن .

وبناء على هذه الفكرة يكون التفسير الأرجح لهذه النظرية عند أرسطو هو إحداث توازن نفسى بتصفية مشاعر الشفقة والخوف فى النفس الإنسانية وذلك عند تعاطفها ومأساة البطل .

وتفيد الكاثاريسيس المعنى المقابل أى أن الإنسان العادى تظل مشاعره راكدة وعند تذوقه للمأساة تنبعث فيه مشاعر الخوف والشفقة فيحدث له اتزان إذ تتيقظ مشاعره ويزداد وعيه بذاته .

أما عن عناصر التراجيدى فأهمها العقدة Plot تليها الشخصية ثم الفكرة . وقد دار نقاش طويل عند النقاد حول الأهمية النسبية للعقدة والشخصيات وأخذ كثير من النقاد على أرسطو تقديمه العقدة على الشخصية . لكن وجهة نظر أرسطو يمكن أن تفسر بأن العقدة هى التى تقدم الشخصيات فى عملها

وتبرز إمكانياتها ، فهي بمثابة الفعل من القوة إذا قارناها بالشخصيات التي تظل مجرد إمكانيات معطلة إلى أن تبرزها العقدة .

ويشترط أرسطو للعقدة الجيدة شروطاً مختلفة منها أنها تدور حول عمل واحد ، إذ لا يصح أن تتكرر الأحداث في وقت واحد وأن تم أيضاً في مكان واحد .

أما عن وحدة الزمان فقد أشار إليها حين اشترط للعمل المسرحي ألا يطول أكثر من دورة شمسية واحدة .

أما الفكرة في المسرحية فتظهر مع العمل على لسان الشخصيات وهناك عناصر أخرى ثانوية تتدخل في تكوين التراجيديا مثل العبارة أو لغة الكتابة والنغم والموسيقى التي تصاحب المسرحية ومنها أيضاً المشهد الذي تدور فيه الأحداث .

وقد فضل أرسطو المأساة على غيرها من أنواع المحاكاة الأدبية ، ولم يشترط للتراجيديا النهاية المحزنة ، بل اشترط فيها حدوث التحول ، أي تحول الحال من الحسن إلى الأسوأ أو العكس .

وقد وصف أرسطو في كتابه عن الشعر خصائص الملحمة ووجه الاختلاف بينها وبين المأساة ، وأهم هذه الشروط أنها تكتب بالأسلوب القصصي وأنها يمكن أن تطول إلى أي حد مناسب .

أما الملهاة فقد وعد بالحديث عنها في مقالة أخرى تالية ولكنها فقدت في الغالب .

وقد تأثر الغربيون بكتاب أرسطو في الشعر تأثيراً كبيراً إلى حد أن اعتبروه أساساً لعلم النقد الأدبي ، وقد عرفه فلاسفة العرب وقد موا له مختصرات ، غير أنهم لم يتأثروا كثيراً بفن المسرح اليوناني ، وعرفوا الكوميديا بأنها فن الهجاء ، أما التراجيديا فعرفونها بأنها فن المديح<sup>(١)</sup> .

---

(١) أنظر كتاب الشعر لأرسطو طالس . ترجمة وتحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوي ( ١٩٥٢ ) .



# الباب الرابع

الفلسفة في العصر الهلنستي





## الفصل الأول

### خصائص الفلسفة في العصر الهلنستي

تطلق فترة العصر الهلنستي في الحضارة القديمة على القرون الثلاثة التالية على الاسكندر الأكبر وإن كانت تمتد في الواقع إلى ما بعد الميلاد بحوالى ثلاثة قرون فتسود العالم القديم حتى تهزمها الفلسفة المسيحية .

ولقد مات الإسكندر عام ٣٢٣ ق.م. تاركاً إمبراطورية قد امتدت أطرافاً ما بين النيل والكنج ، ووسعت ألواناً من الأجناس البشرية ، والحضارات القديمة التي تفاعلت والثقافة اليونانية التي حملها الإسكندر مع فتوحاته العديدة ، وعهد نفسه مبشراً بها .

وبعد موت الإسكندر الأكبر اقتسم قواده التركة فصارت آسيا إلى حكم سليوكوس seleucus وعاصمتها وإن كانت غير مستقرة لكثرة الحروب انطاكية Antioch أما بلاد اليونان ومقدونيا فقد صارت إلى انتيجونوس Antigonos وهو من سلالة دمتریوس الفاليري (٥) - وصارت مصر من نصيب بطليموس وحملت الاسكندرية مع البطالسة مشعل الفكر والثقافة في العصر الهلنستي من بعد بلاد اليونان وإن ظلت أثينا مركزاً للفلسفة على الرغم من كثرة الاضطرابات السياسية التي توالى عليها .

ويمكن أن نتبع الخصائص العامة للحضارة الهلنستية التي تميزت بها الفلسفة في هذا العصر فيما يلي :

أولاً : التخصص العلمى :

انفصل العلم عن الفلسفة بعد أن كان مرتبطاً بها في المذاهب الكبرى الفلسفية عند أرسطو وظهرت نتائج هذا التخصص العلمى في الاسكندرية فقد كانت بمثابة مأمن من كثرة الحروب التي توالى على آسيا وبلاد اليونان

---

(٥) كان من خلفاء أرسطو المدرسة المشائية وتلميذاً لثيوفراستس ، وزيراً للحكومة الأثينية (٣١٧ - ٣٠٧ ق.م. وساعداً على انشاء مكتبة الاسكندرية ، وتنظيمها . . .

ونشطت بها التجارة ورعا البطالسة الحركة العلمية فازدهرت الرياضة ونبع بها إقليدس ووضع كتابه مبادئ الهندسة ٣٣٠ - ٢٧٠ ق.م كذلك درس بها أرشميدس السراقوص ونبع الجغرافى واللغوى اراتوستن ( ٢٧٥ - ١٩٤ ) Eratostenes وكان أميناً لمكتبتها الشهيرة وكان أول من سمي نفسه بالفيلولوجى ميمزاً بذلك نفسه عن الفيلسوف واستطاع أن يقبل مقياساً لحيط الأرض ، وفى الاسكتلرية كذلك اخترع هيرون الآلة البخارية ، وذاع صيت مدرسة الطب لاسيا فى التبشريح ، وترجمت التوراة إلى الأغريقية .

ولمى جانب الاسكتلرية ظهرت مراكز أخرى للعلم فى انتيوخ وبرجاما وروذن ومن أشهر فلكى هذا العصر أرسطرخوس الساموسى الذى وضع نظرية فى الفلك تجعل الشمس مركزاً تدور حوله الأرض ، غير أن هذه النظرية وجدت نقداً عنيفاً من علماء العصر لقصورها وقتئذ عن تفسير كثير من الظواهر الفلكية كالكسوف وشاع مع هذه النهضة العلمية منهج تجربى يأخذ بالملاحظة الدقيقة للواقع .

أما ثانى خصائص الفلسفة فى هذا العصر فهو تأثرها بالأفكار الشرقية والمعتقدات الدينية السائدة فى بلاد الشرق ، فعرفت الزرادشتية ونظريتها الثنائية فى الخير والشر وتفرقتها بين المادة والروح وكذلك عرفت عبادة ميترأ اله الشمس فى فارس وهو الاله الذى مجده الرومان خاصة لأنه اله الحروب ، كذلك عرفت ديانات الهند وخاصة الديانة البوذية — كذلك غزت الثقافة اليونانية بلاد الشرق الأوسط واشتد الصراع بينها وبين ثقافة اليهود خاصة فى سوريا وفلسطين ، وظلت تأثر تأثيراً بالغاً فى الديانة المسيحية. وثالث الخصائص التى تميزت بها الفلسفة فى هذا العصر هى اتجاهها إلى الأخلاق ونحوها عن سعادة الفرد . بل لم يكن البحث فى الطبيعة يأخذ فى ذاته بل من أجل الإنسان . ولم تكن الأخلاق تفهم بمعنى انشغال الفرد بأدله واجباته نحو المدينة أو الوطن كما كانت تفهم أخلاق المدينة القديمة فقد أثار نظام المدينة وما يرتبط به من أخلاق وواجبات سياسية ومثل عليا وصار الفرد حراً فى الاعتدال وراء كسب العيش فى أنحاء الإمبراطورية الواسعة الأطراف وتبع هذا

ضياح الروابط التي تربطه بمدينة أو وطن أو دين معين ، وأصبح الفرد لا يعنى إلا بسعاده الخاصة فطلب أبيقور « الاتراكسيا » أو الخلو من الموم والرواقيون « الاباثيا » أو الخلو من الانفعالات وتوقف الشكك كلية عن الحكم . وكثر التنقل وراء كسب العيش والسعى وراء الثروة حتى عظمت الثروات ورعوس الأموال من التجارة الواسعة الأمر الذى ولد نزعة مادية شاعت فى الفلسفة كما شاعت فى الفن فكان الغنى يستمتع بماله إلى درجة كبيرة وظهرت مظاهر البذخ والترف المادى غير أن كثرة الجروب والانقلابات السياسية كثيراً ما كانت تهدد هذا الرخاء لكثرة المعدمين والبؤساء فإذا بالخط يقلب ظهر الحزن للسعداء ومن هنا كانت عبادة الحظ Fortuna ذات شأن فى أكثر المذاهب وزاد التعلق بالغيبيات والتنجيم وتأليه الأجرام السماوية وكان أفلاطون قد أله الكواكب ووضع نظاماً رتب فيه أفلاكاً سبعة تدور فيها السيارات حول الأرض ، وقد تصورا أن اسر الكواكب فى أفلاكها موسيقى الهية لا يسمعها إلا المختارون من البشر حين تحدث لهم حالات من النشوة الصوفية .

كذلك شاع التنجيم إلى حد اعتقد فيه الفلاسفة وخاصة الرواقين — وإلى تأليه الأجرام السماوية عرف تأليه العظماء من البشر . فقد أله الشرق الاسكندر وكذلك فعل خلفاؤه البطالسة والسليوكيديون وأباطرة الرومان وتبع هذا ميل الناس إلى الاعتقاد فى الأشياء الغريبة الخارقة عن المألوف وقد ظهر هذا الميل أيضاً فى فن هذا العصر .

غير أن الفلسفة على العموم كان قد نصب معينها فنلر الابداع وشاع التقليد ورجع فلاسفة هذا العصر إلى القدماء يقتضون آثارهم . ( فقد رجع ابيقور إلى ديمقريطس ، والرواقية إلى هرقليطس والسقراطية إلى سقراط على نحو ما سوف يوضح لنا فيما بعد . )

أما أفلوطين ومدرسته الأفلاطونية الجديدة ، فقد كان منشوها مدينة الاسكندرية وعلى الرغم من أن هذه الفلسفة قد شاعت فى شتلف أنحاء العالم اليونانى الرومانى إلا أنه ينبغى أن نضعها فى مكانها الأصلى . فنلاحظها بالحرركة العسكرية التى ظهرت فى الاسكندرية فى العصر الهلنسى . وعلى ذلك يكون لنا فلسفة هلنستية أثينية وفلسفة هلنستية اسكندرانية

## الفصل الثاني

### (١) الفلسفة الهلنستية الأثينية

المدارس السقراطية :

استمرت المدارس السقراطية فترة طويلة من تاريخ الفكر اليوناني : فقد عاصر مؤسسوها سقراط وأفلاطون ، ثم امتد تاريخها بعد ذلك طوال العصر الهلنستي . بل عاشت المدرسة الكلية إلى القرن السادس الميلادي وعدت آتخذ من دعاة الفلسفة الوثنية في العالم المسيحي .

وقد ظهرت هذه المدارس صغيرة بجانب عمالقة الفكر اليوناني أفلاطون وأرسطو ثم الرواقية والأبيقورية من بعدهما ، غير أنها على الرغم من هذا قدمت من النقد وأثارت من المشكلات ما يعد مادة خصبة اغتذت منها هذه المذاهب الشاذة . والمدارس السقراطية المعروفة ثلاث هي :

#### ١ - المدرسة الميجارية :

مؤسسها اقليدس الميجاري أكبر تلاميذ سقراط وهو الذي احتفى به أفلاطون بعد وفاة سقراط ، وقد أغرم بالتلاعب بالأفكار المنطقية وتأثر بجدل المدرسة الأبلية وخاصة زينون . ومن اتباع هذه المدرسة بعد اقليدس ، أو بوليدس الملطي . معاصر أرسطو الذي وضع منطقاً معارضاً لمنطق أرسطو ، وقد استرسل في تأليف الأغاليط ، ومن أشهر هذه الأغاليط . معارضته مبدأ عدم التناقض الأرسطي أى قولهم باستحالة وصف القضية بالإيجاب أو بالسلب ، ومثل ذلك قوله :

« إذا قلت أنك كاذب ، وكنت صادقاً ، فأنت كاذب » .

أى أنك إن قلت إنك كاذب وكنت صادقاً في قولك هذا فأنت كاذب وصديق في آن واحد ولكن أرسطو حين قال بمبدأ عدم التناقض وصف

القضية بأنها لا تحتمل الإيجاب والسلب في آن واحد أضاف ومن جهة واحدة ، وهذا ما غفل عنه أويوليس .

ومن أغاليله المشهورة كذلك ؛ من لم يفقد شيئاً فهو حاصل عليه وأنت لم تفقد قرنين فلك إذن قرنان .

وأكثر هذه الأغاليل أشبه بفكاهات منطقية .

ومن أقطاب المدرسة كذلك استلبون الميجارى (١) .

وهو معاصر ثيوفراسطس خليفة أرسطو على اللقيون ، وترجع أهمية استلبون إلى إثارته مشكلة الاسناد في الحكم ، وهي المشكلة التي شغلت أفلاطون في محاوره السفسطائي وقد ذهب استلبون إلى استحالة إضافة تصور إلى تصور آخر ، وعلى ذلك لا يمكننا أن نحكم بأن الرجل خير ، بل يجب أن نقف عند حدود الحكم بأن الرجل رجل والخير خير .

كذلك رجع الميجاريون في جلهم هذا إلى منطق بارمنيدس وخلفائه وعابوا على أفلاطون خيائته لبارمنيدس جدمه الأكبر .

٢ — المدرسة الكليبية (٢) :

وترجع الكلية إلى مؤسسها انتستين الكلبي تلميذ سقراط ، وقد تتلمذ انتستين كذلك على سفسطائي العصر وأشهرهم وأبرعهم في الخطابة جورجياس وقد اشترك في معركة مع الخطيب إيزوقراط الذي هاجم انتستين في مؤلفه « مدح هيلينا » وفي مقالته « ضد السفسطائيين » . واهتم انتستين بشعر هومروس واختار منه روايات ورموز لتوضيح أفكاره الفلسفية . فاختر البطل أوديسوس Udyssse ورحلاته البعيدة وانتصاره على المصاعب والشرار التي نصبت حوله ليرمز إلى النفس ورحلتها في هذا العالم ومقاومتها لمفريات العالم الحسى . وكان البطل الثانى الآخر عند الكليبيين هو هرقل الذى كتب عنه انتستين كتاباً ثلاثة دافع فيها عن الكلبي وحياته التى هى أشبه بحياة هرقل الذى رفعه زيوس إلى السماء لما امتاز به من أعمال البطولة

(١) Stilpon de Mégore

(٢) سميت — بالكلية نسبة إلى المكان الذى كانوا يجتمعون فيه وكان يسمى Synoagoga

وتمسكه بالفضيلة وعلم انتستين أن الفضيلة في الأعمال وأنها لا تحتاج إلى معلم نظري ولا إلى هبة الهية ولكنها نتيجة التمرن والممارسة Askesis وكان الكلييون القدماء على مثال انتستين في تمسكهم بالفضيلة الأخلاقية والزهد في الترف الدنيوى ، وتمثلوا بقوله أنه يفضل المجنون على الشعور بالآلة (١) فكان جناسه على طرفه نقيض من أرسيتوبوس القورينائى . وقد التزم الكلييون بهذه المبادئ حتى تسائل الامبراطور جولييان . هل الكليكية فلسفة أم نوع من الحياة ؟

وقد ميز الكلييون أنفسهم عن باقي الناس بلطافة شعورهم وعملهم الغريبة وبعبائهم وصبرهم وزهدهم ، ولم يغيروا في شكل أزيائهم بعد الغزو المقيوني كما فعل اليونان .

ومن أشهر الكليين بعد انتستين ديوجين السينوبى Diogène de Sinope وكان أبوه يعمل في تزييف النقود ، فقال إنه ورث صنعة أبيه ، غير أن مهمته هي تزييف مواضع الناس وتقاليدهم واهتمامهم الدنيوية . ويرى أنه عاش في جرة كبيرة كانت تستعمل عند القدماء للدفن . وقد بقيت عنه صورتان ، تقدمه إحداهما فاضلاً زاهداً ، أما الثانية فتقدمه ساخراً مستهزأً ، ولكن الأرجح أنه كان بالوصف الأول حكيماً زاهداً . غير أن الذى ساعد على انتشار الصورة الأخرى هو كثرة الغرابة التى أحاطت بلطادب والى جعلت أتباعه أشبه بفقراء الهنود ، شحاذين مجترفين ، يطلبون الحمنه ويستخزون من مانحها ، ويحتقرون العلوم ومظاهر المنية ويوجهون إلى الطبيعة يعيشون عليها كالحيوانات ، وانساق بعضهم فى طلب الآلة وظهرت لهم كثير من البدع والسخرية والوقاحة والخروج على المألوف .

وعلى العموم فلم يكن الكلييون يعنهم صلاح المجتمع أو المشاركة فى الحياة السياسية وكانوا يؤمنون بأخوة البشر ، وضاعت معهم نكرة العنصرية اليونانية التى تميزت بها فلسفة أفلاطون وأرسطو ، وايزوقراط ، بل كان انتستين لا يستشعر فخراً فى انتصار اليونان على الفرس ويرجع هذا إلى الحظ ، ولم يكونوا بالتالى يتحمسون لنظام المدينة اليونانية الذى كان

(١) يقول : لو صادفت افروديت Aphrodite لحققتها يدي .

في الواقع قد أذن بالأفول ، وقد شاع مذهب الكليين في الأسكنترية في القرن الثالث ق.م.

### ٣ - المدرسة القورنائية :

وتنتسب المدرسة القورنائية إلى أرسطوبس . ويقال إن ابنته قد رأت المدرسة من بعده ثم من بعدها حفيده أرسطوبس ، وهو صاحب نظرية اللذة . ولم يكن أرسطوبس يطلب لنفسه سوى السعادة في الحياة وقد عاصر أفلاطون وزار سيراقوصه وأقام عند طاغيتها ديونيسوس ، ولم يكن يرفض ما يعرض عليه من حياة الترف ، إذ كان يرى أن السعادة في اجتماع اللذات بل كان يطلب اللذة الحسية ويقدمها على اللذات الروحية والعقلية ، ويعتبرها خيراً . فالإنسان بطبعه يهدف إلى تجنب الألم وطلب اللذة .

كذلك كان له نظرية في المعرفة تعتمد على الإحساس . وكان يرى أن الإحساس نسبي ولا يمكن أن يتفق عليه الجميع على عكس اللغة التي هي وسيلة للتفاهم بين الناس جميعاً .

وكثيراً ما وردت اشارات عند أفلاطون عن أصحاب اللذة ، وخاصة في محاورات فيليبوس وتيتياتوس حيث يعرض بروتاجوراس لنظرية اللذة عند أرسطوبس ، والغالب أنه قام نقاش في داخل مدرسة أفلاطون حول اللذة ، وكان أودوكسوس الفلكي من أنصارها في حين كان سيوزيبوس يعتبرها شراً ويفضل اللذات العقلية كذلك وردت إشارات في كتاب الأخلاق عند أرسطو بصدد هذه المشكلة .

وقد فسرت اللذة في أكثر المذاهب على أنها حركة ذات مقياس معين إن قل لايم الإحساس وأن زادت أحدثت ألماً .

وكان هجسياس آخر من رأس المدرسة وقد ذهب إلى أن اللذة هي الخير الوحيد غير أنه من المستحيل تحصيل اللذة خالصة نقية من الألم ورأى أن الألم يصاحب حياة الإنسان . وأنه لا يمكن التغلب عليه فخير للإنسان عندئذ أن يتعثر ويهرب من الحياة وقد خشي بطليموس من هذه التعاليم ونفاه تفاقدياً لشرها وعقاباً له على ابتداعها (١) .

(١) كان يمثل القورنائية في أثينا في القرن الثالث ، وفي عصر ابيقود وزينون تيودور الملحد الذي نمن قورنائية ( انظر د . عثمان أمين ، الفلسفة الرواقية ص ١٩ )

## الفصل الثالث

### الشكاك والأكاديمية الجديدة

لا يمكن الحديث عن مدرسة بمعنى الكلمة للشكاك ، بل الأولى أن نقول إنه اتجاه في الفلسفة نشأ نتيجة لتدهور الفلسفة في العصر الهلنستي وانصرافها عن النظر إلى الحياة العملية .  
لذلك سوف نتناول أهم الشخصيات التي اعتنقت هذا الاتجاه الفلسفي .  
أهمها :

١ - بيرون :

وينتسب شكاك العصر الهلنستي إلى بيرون الذي ولد بمدينة إليس وكان في الأربعين من عمره وقت وفاة أرسطو أى توفي عام ٢٧٥ ق.م. وقد تبع بيرون الإسكندر إلى آسيا وإلى الهند ، وتأثر بسقراط وشكه في العلم وكذلك بجدل المدرسة الميجارية وبتعاليم ديمقريطس . ولم يكتب هو شيئاً على عادة سقراط ولكن وصلتنا أخباره عن طريق تلميذه تيمون الفليونتي ، وكذلك عن طريق سكستوس امبريقوس الذى يفصله عنه حوالى أربعة قرون . وقد أقر بيرون بأنه يحس بالظواهر ، ولكنه امتنع عن الحكم عليها لأنه اعتقد أن الحقيقة لا يمكن معرفتها ، إذ أننا في رأيه لانستطيع أن نعين حقيقة الشيء إذ أن الأضداد كلها تنطبق عليه . فالأشياء ليست جميلة ولا قبيحة ولا عادلة ولا ظالمة . لذلك فقد سمي توقفه عن الحكم بالإيبوخى ( Epoché ) .

ومن قبيل تفسيره للإيبوخى أنه يحس مثلاً أن العسل حلو المذاق ولكنه يمتنع عن الحكم على العسل بأنه حلو المذاق . لذلك فقد انتهى إلى الصمت .

وكان يسلك كما يسلك الناس في حياتهم العملية ويزور المعابد ، ولكن دون أن يؤمن بشيء ، كما لا يعترف في الأخلاق بشيء اسمه خير أو شر .



وهو لا يسعى وراء اللذة كما يفعل القورينائيون لأنه لا يريد أن يتفعل بشيء ولا يريد أن تشغل نفسه بأي موضوع .

وكذلك قدم لليونان فلسفة لاتؤمن بشيء زاهدة في كل شيء ، تلغى الحياة الدنيوية ، أشبه بما رآه عند فقراء الهنود من زهد ومن انصراف عن الدنيا .

ويمكن على العموم أن نعد فلسفة الشكاك ظاهرة انحلال للفلسفة في هذا العصر . إذ امتد شكهم إلى الإحساس بطريقة سطحية لاتصل إلى النقد الذى قدمه أفلاطون وأرسطو كما أنهم لم يتعرضوا في تقديم للمعرفة النظرية لأكثر من بيان تضارب الآراء .

وقد فرق سكستوس ، وهو أهم مصدر لنا عن فلسفة الشكاك بين فئتين ، يمثل الأولى أناسديموس الذى قدم عشرة حجج للإيبوخى . أما الفئة الثانية فيمثلها أجربيا وقد اختارت خمسة حجج للتوقف عن الحكم .

أناسيديموس :

والمعروف عن أناسيديموس أنه علم الشك في الاسكتلرية ، وأهدى كتابه مقالات برونية إلى توبرون . وفي الغالب أنه قد عاش بين القرن الأول ق.م والأول الميلادى .

وقد جمع حججه العشرة للشك من السابقين عليه وتأثر فيها بكثير من الفلاسفة وخاصة اتباع الأكاديمية الجديدة .  
وخلاصة الأربعة الأولى :

أنه لايمكن الحكم على حقيقة الأشياء لأن الحكم يختلف باختلاف الحيوانات وقدرتها على الإحساس .

ثانيا باختلاف الأشخاص وقدره الناس فيما بينهم على الإحساس .  
ثالثا باختلاف الحواس فما تصوره حاسة من الحواس صغيراً تقدمه الأخرى كبيراً ، ورابعا باختلاف ظروف الإحساس نفسه ، فالمرضى لا يشعر بالطعام شعور السليم .

والثلاثة التالية تتناول اختلاف الإحساس باختلاف وضع الشيء أو بعده أو المسافة التي يكون عليها والمكان الذي توجد فيه ، وثامن البراهين يتعلق بنسبة الشيء المدرك للشخص الذي يدرك مثلاً إدراك الإبن لأبيه ، والتاسع هو اختلاف الحكم عليه بحسب المألوف والتأثر بالشيء المألوف نحكم عليه حكماً غير حكمتنا عليه لو كان نادراً والعاشر يدور حول نسبة الأحكام الأخلاقية باختلاف العادات والتقاليد والزمان والمكان .

أجربياً :

أما أجربياً فلا نعرف عنه شيئاً إلا أنه وضع خمسة حجج للشك تتضمن الأولتان منهما الحجج العشر عند أنا سيديموس والثالثة ترى أنه لكي نسلم بشيء لابد أن نبرهن عليه وهذا البرهان يحتاج إلى برهان آخر سابق عليه وهكذا باستمرار إلى غير نهاية . والرابعة تلخص في أن المبادئ التي تبني عليها البراهين هي فروض لا برهان عليها ، والخامسة أن الفلاسفة قد تناقضوا فيما بينهم وبين أنفسهم .

ثم ظهر فئة من الأطباء الشكاك من أهمهم :

سكستون أبريقوس :

لقب بالتجريبي لأنه رفض العلم وركن إلى العمل يسترشد به وهو الذي حفظ تاريخ الشكاك من قبله . وقد انتهى إلى أن الشاك غير محتاج لمعرفة مبادئ عامة ولا إلى اليقين بحقائق بل يتبع الطبيعة ويسير كما يسير الناس فيحصل إلى النتائج بغير معرفة بالمبادئ . ومن تلاميذه الشاك ساتورينوس في القرن الثاني الميلادي وكذلك مينودوت الذي هاجم جالينوس . وقد تميز الشك عند هؤلاء المتأخرين بأنه قد اتجه إلى نقد المعرفة العلمية في حين كان في أول الأمر يقتصر على مجال الأخلاق .

ويمكن أن نضيف الأكاديمية الجديدة إلى اتجاه فلسفة الشكاك .

الأكاديمية الجديدة :

أصبحت الأكاديمية بعد القرن الثالث قبل الميلاد من أهم مصادر فلسفة الشك ، إذ عارضت روح الإيمان التوكيدية والأحكام المطلقة التي سادت

تعاليم الرواقيه ومالت إلى روح الشك عند سقراط وإلى المناقشة التي تميزها حوار أفلاطون وتوقفت عن القطع بحقيقة مطلقة وإن كانت كثيراً ما تبادلته التهم مع مدرسة الشكاك .

ويعد أرقازيلاس (٣١٦ - ٢٤١) باعث الشك في الأكاديمية الجديدة . وقد نهجت المدرسة على نهجه حتى منتصف القرن الأول قبل الميلاد . وقد ولد بابولييه في آسيا الصغرى ثم جاء أثينا ودرس بالأكاديمية حتى تولى رئاستها . وكان يناقش ولا يكتب وهاجم فكرة الحقيقة المطلقة عند زينون غير أنه اختلف عن بيرون ومدرسته في قوله إن من الممكن في الأخلاق أن يميز العقل بين ما يبدو مستقيماً ثم خلفه كارنيادس .  
(٢١٤ - ٢١٨)

كل ما يعرف عن كارنيادس أنه التحق بالأكاديمية ثم أصبح رئيساً لها . وقد أوفده الأثينيون إلى روما مع سفيرين أحدهما رواقى والآخر ارستطالى ليدافعوا عن مدينتهم من تهمة تخريب مدينة أوروبى .

وخطب في مجلس الشيوخ أوفى الجمهور الرومانى وعرض مذهبه في خطبتين قدم في الأولى حججاً مؤيدة للأخلاق ثم فند في الثانية ما سبق أن أوردته في الأولى فلقى من الجمهور إعجاباً عظيماً . ولكن السلطات المحافظة غضبت عليه وخاصة كاتو الذى طالب بإبعاده خوفاً على التقاليد والأخلاق ولم يكتب كارنيادس شيئاً ووصلتنا أخباره عن طريق خليفته كليتماخوس .

## الفصل الرابع

### الأبيقورية

حياة أبيقور وظروف عصره :

ولد في جزيرة ساموس عام ٣٤١ ق. م ، وأرسله أبوه في سن الرابعة عشرة إلى جزيرة تيروس ليستمع للروس نوزيفان الذي كان يعلم الفلسفة الأيونية ، فأعجب أبيقور بفلسفة ديمقريطس وتأثر بها . وبعد أن أتم واجب الخدمة العسكرية بأثينا لحق بأمرته لمدينة كلوفون وبرع أبيقور في الفلسفة فأسس مدرسة أولاً في متيلين ثم لميساكوس وأخيراً استقر في أثينا وعاش يعلم الفلسفة في حديقته حتى توفي في سن التاسعة والستين .

وكان لأبيقور مؤلفات كثيرة ضاع أكثرها ولم يبق منها سوى ثلاث رسائل إلى هيرودت مختصر في الفلسفة ورسالة لبيتوكليز ( في الميثولوجيا ) ورسالة إلى منيكايوس ( في الأخلاق ) وكذلك بعض الشذرات .

( وقد نشرها أوسنر في ليبزج عام ١٨٨٧ — Usner. Leipzig 1887 )  
وترجمها إلى الفرنسية صولوفين<sup>(١)</sup> .

وبعد أبيقور آخر أقطاب فلسفة الذرة في اليونان فهو سليل المدرسة التي كان لوقيوس وديمقريطس أول مؤسسيها غير أن تلاميذه وأتباعه استطاعوا أن ينشروا فلسفته في أرجاء العالم اليوناني الروماني في القرن الرابع من الميلاد ، وعرفت فلسفته باسمه فسميت بالفلسفة الأبيقورية وكان من أشهر المعجبين بها شاعر الرومان الفيلسوف لوكريتيوس الذي ألف قصيدة تعد من روائع الأدب اللاتيني كرسها لشرح هذه الفلسفة<sup>(٢)</sup> .

(١) Solovine. Lettres d'Epicure. Paris Alcan. 1925

(٢) Lucretius, De Recum Nature.

ولكى تتضح لنا الفلسفة الأبيقورية لابد لنا من تمثل ظروف الحياة السياسية والاجتماعية في نهاية القرن الرابع قبل الميلاد . فقد كانت الحياة السياسية بعد موت الاسكندر تموج بالاضطراب بحيث انتهى الأمر بالفرد إلى الزهد في الحياة العامة بل كان الفرد يطلب الهروب منها والفرار إلى أغوار نفسه يبحث فيها عن موطن الهدوء والاستقرار ومن هنا كان الهدف من الفلسفة هو بيان الطريق إلى هذا الهدوء والاستقرار . وقد نصورت المدارس المختلفة هذا الطريق على أنحاء متباينة وأن اتفق أغلبها على انطواء الفرد على ذاته والزهد في مطالب الحياة . وكان الكليون كما ذكرنا من أزهد زهاد هذا العصر أولئك الذين لم يكونوا ليكثرثوا لشيء ولا يطلبون ولا يملكون شيئاً . وشاركهم الشكاك الذين زهدوا في العلم وشككوا في الأخلاق وقالوا بعدم إمكانية المعرفة . غير أن تاريخ الفكر عند اليونان لم يكن ليترك للضياع على أيدي كليين وشكاك وإنما تبنته مدارس حاولت وضع نظريات في الكون والطبيعة تؤيدها نظرياتها الأخلاقية وهذا هو ما سوف يظهر لنا في الفلسفة الأبيقورية والرواقية .

غير أن تفسير كل من هاتين المدرستين للطبيعة كان يختلف في الواحدة عن الأخرى اختلافاً جوهرياً ترتب عليه اختلاف فهم كل منهما للإنسان وتصورها للنحو الذي ينبغي أن تكون عليه أخلاقه وسعادته . .

ولم يكن هذا الاختلاف جديداً على الفكر اليوناني بل لعل تاريخ الفكر اليوناني ليس إلا تاريخ هذا الاختلاف الأساسي في فهم معنى الطبيعة والإنسان .

أم أن له جوهر آخر روحاني هل يكون هذا الإنسان الذي قهر الطبيعة وسخرها لبنائها وثمرتها من ثمراتها ، أم أن له جوهر آخر روحانياً أسمى من كل الموجودات الطبيعية له الالهية والخلود ؟

ولقد تواضع فلاسفة أيونية في إجابتهم على هذا السؤال حين فسروا نشأة الوجود الطبيعي ولكن الثورة الأفلاطونية التي استلهمت تأليه النفس البشرية من سقراط والفيثاغورية استطاعت أن تعلق علم الطبيعة أيضاً على

فكرة نفس كونية ومن ثمة فقد اقتنعت بوجود عقل مدبر يفرض على الطبيعة نظاماً وقانوناً كما يفرض على الإنسان سلوكاً أخلاقياً معيناً . وكان هذا التفسير الأنطاطوني للكون والإنسان أثره الكبير على الفلسفة الرواقية التي أسست علم الطبيعة على مبدأ المي عاقل هو اللوغوس ، وهو العقل الكلى الذى يعد عقل الإنسان جزءاً منه .

وقد ترتب على هذه الاجابة عند الرواقين ان تركزت سعادة الانسان عندهم في توثيق عرى الاتصال بين عقل الانسان الجزئى والعقل الكلى وذلك بأن يخضع ارادته لإرادة الطبيعة الكلية وقانون القدر . غير أن المذهب الذى صدر عن حديقة ابيقور لم يكن له ذلك النغم الذى رددته أجواء الرواق . فقد رجع ابيقور إلى الفلسفة الايونية القديمة يستمد منها أصول فلسفته الطبيعية وأخذ بفلسفة ديمقريطس في الذرة ..

وقدم ابيقور مذهباً فلسفياً غايته البحث عن سعادة الانسان ، يشمل نظرية في المعرفة الطبيعية ، كانت بمثابة المقدمة لبحثه في الأخلاق .

#### نظرية المعرفة :

عنى ابيقور بالبحث في تحديد معيار الحقيقة ووضع نظرية في المعرفة ، وسمى بحثه بالقانون ( canonic ) وتلخص هذه القواعد فيما يلى : -

١ - ليس هناك من معيار للحقيقة إلا الادراك الحسى فى المعرفة والشعور بالذلة والألم فى العمل .

٢ - إن كل إحساس أو إدراك حسى لابد أنه صادق ولا يمكن الشك فيه سواء جاء هذا الشك بسبب إحساس آخر مماثل له لأنه يتساوى معه فى الصدق أو بسبب فكرة عقلية لأن العقل لا يمكن أن يعمل بدون الاستعانة بإحساس سابق عليه .

أما أخطاء الحواس فهي ليست صادرة عن الصور التي تأثر عليها مباشرة ولكن تصدر من الحكم العقل الذى يؤول هذه الصورة وينسبها لشيء معين . بل إن رؤى المرضى والأحلام صادقة لأنها تؤثر فينا وما دامت تأثر فلا بد أنها صادقة ولا بد من افتراض وجود المؤثر .

٣ — كذلك تتكون الأفكار الكلية Prolepsis التي تتكون في الذاكرة بعد تكرار احساسات متشابهة تكون صادقة ، حتى التصورات الخيالية تكون صادقة لأنها تتكون من صور تؤثر في النفس وقد تكون هذه الصور وقتية أو تتكون في الهواء من تجمع الذرات .

٤ — وقد حاول أبيقور أن يتحقق من صحة الاستدلال بطرق التشبيه والمقارنة ولكنه لم يصل في هذه المحاولة إلى وضع نظرية في الاستقرار وإنما أراد أن يتيقن من صحة الاستدلال من المعلوم إلى المجهول .

وهو يشرح نظريته هذه في المعرفة في رسالة له يقول فيها : « لا بد أن نتق في احساساتنا وتمثلاتنا التي تحضر لأذهاننا » — « ويقول أيضاً في نفس الرسالة أننا ندرك علل الظواهر السماوية بالاعتماد على ملاحظتنا للظواهر القريبة منا على الأرض وما يقع تحت حواسنا وأنا كثيراً ما نعتبر الكواكب كائنات سعيدة وخالدة . وننسب لها الإرادة ونعتقد في أساطير تصور لنا هول العقاب الأبدى الذى ينتظرنا بعد الموت لكن سعادتنا تتطلب منا التخلص من هذه المخاوف ودوام تذكرنا لهذه الحقائق الأولية وهذه المعلومات العامة .

الطبيعة عند أبيقور :

يقول أبيقور ما لم يكن لنا حاجة إلى التخلص من خوف الموت والالهة لما بحثنا في الطبيعة . وقد رجع في ذلك إلى الأساس الذى اعتمدت عليه الفيزيكا الايونية من أنه لا يوجد شيء من العدم ولا ينتهى شيء إلى العلم أى الاعتقاد في عالم أزلى أبدي لم يخلق ولا نهاية له . كذلك لا يعترف أبيقور بوجود نظام ثابت معقول في الكون كما يرى الأفلاطونيون والارسططاليون . بل يرى ابقور أن هناك عدداً لا نهائياً من الأكوان التي تتكون من عدد لانهاى من الذرات المتحركة .

أما عن هذه الذرات فيقول إنها تختلف في الحجم والشكل والوزن وهذا الوزن هو السبب الباطنى لحركتها التي تصدر من باطنها ولذلك فهو يستبعد فكرة الحركات ويستبعد فكرة النفس والله كعمل لحركة الموجودات والعالم

فعالم ابيقور هو عالم يستبعد الانسان والاله من مركزه . أما عن حركة الذرات فهي تم بشكل تساقط وليس بحركة الدوامة التي سبق أن قال بها ديمقريطس . ولما كانت حركة التساقط عمودية فقد اضطر ابيقور عند تفسيره لالتقاء الذرات ببعضها عند تكوين الأشياء إلى القول بوجود انحراف في حركتها

Clinamen, Swerve

الأخلاق والدين عند ابيقور :

ولما كان الهدف الأخير لفلسفته هو البحث عن سعادة الانسان شأن كل الفلسفات الأخرى في عصره . فقد بدأ بالبحث في أسباب تكدير هذه السعادة وانتهى إلى أن أهم هذه الأسباب التي تفقد الانسان السعادة هو خوفه الذي يغمره بالقلق والأوهام التي تضلل تفكيره : يقول لوكريتيوس موضعاً فكرة ابيقور هذه :

« ليس حالنا أفضل من حال الأطفال حين يرتجفون في الظلام خوفاً من خيالاتهم وأوهامهم .

كذلك نحن ترانا نرتجف في وضوح النهار مذعورين من أشياء لاتزيد في حقيقتها عن خيالات الأطفال .

ولا يبدد هذه الأوهام أضواء النهار ولا أشعة الشمس ، بل معرفتنا بقوانين الطبيعة » .

كذلك ربط أبيقور بين سعادة الانسان ومعرفته بعلم الأشياء وأسبابها . وذهب إلى أنه لا يوجد هناك قدر ولا قدرة تضرر للانسان شرّاً ولا خيراً ، فالعالم نفسه وجد من تلاق ذرات لا نهائية العدد تجوب خلأ لا نهائياً منذ الأزل ، ونحن نستدل على هذا الوجود بما يقدمه لنا إدراكنا الحسي من صور لمركبات من هذه الذرات التي اعتبرها ابيقور المبادئ الأولية لهذا الوجود .

واعتقد ابيقور بحرية ارادة الانسان واستطاع أن يجد لها أساساً في نظريته الطبيعية ، إذ رأى أن حركة الذرات في الخلاء تتعرض لظروف مصادفة فيحدث فيها انحراف مفاجيء غير متوقع وعلى هذا النحو ترك ابيقور فرصة



لكسر حتمية قوانين الطبيعة وطبق ذلك على إرادة الانسان التي لا ترتبط بقدر يسيره في جبرية لا تقبل تغييراً . وبنى على هذا الاعتقاد في حرية الانسان أخلاقاً تخضع للعقل ، فتمسك الانسان بالفضيلة ينتهي به إلى سعادة دائمة ولا يصل الانسان إلى هذه السعادة إذا انساق وراء مطالبه وشهواته وجرى وراء اللذة العابرة ، فاللذة التي طلبها ابيقور لتكون أساس سعادة الانسان لم يتركها بغير قيود ولا نظام ، بل عني بتفسيرها ونجح إلى حد بعيد في هذا السبيل . فقد قسم ابيقور اللذات إلى ما هو طبيعي وضروري وهذا النوع قد ينجم عن عدم اشباعه ألم ، ومن قبيل هذا النوع الأكل والنوم ثم يليها نوع طبيعي ولكنه ليس ضرورياً مثل اللذات الحسية ، ثم يليه لذات ليست طبيعية ولا ضرورية وهذه كمالية ويجب الزهد فيها ومن قبيل هذا النوع الرغبة في أكل معين أو ملابس معين .

لذلك طلب للناس الخلو من الألم الجسماني Aponia كما طلب لهم سلامة النفس واتزانها وخلوها من الموم والأوهام الاثراكسيا Ataraxia وكثيرا ما هوجم ابيقور في تاريخ الأخلاق وغيره خصومه بأنه لم يقدر معنى الحياة الروحية ذلك لأنه كان جريئاً في بحثه عن صلة الجسم بالنفس وانتهى إلى أن الاحساسات الجسمية والانفعالات العاطفية يمتد أثرها إلى النفس ، وقد أخذ ابيقور على عاتقه مهمة تحرير الناس من المعتقدات الخاطئة وتنقية نفوسهم من الأوهام والخاوف . يقول :

« ليس الملحد من يحطم فكرة العامة عن الآلهة بل الملحد من ينسب إلى الآلهة ما تنسبه العامة لهم » ويقول في رسالة لصديقه منكايوس : لنوقن أن الآلهة خالدة وسعيدة ولتحذر من وصفها بأى شيء يتنافى وهذا الخلود وهذه السعادة .

كذلك عارض ابيقور التأليه الافلاطوني الذي يعلق علم الطبيعة على فكرة نفس كونية ويضع في الكواكب نفوساً وارادة تسيطر على ارادة الانسان وقد تعرض من أجل ذلك لهجوم كثير من أتباع أفلاطون وعلى رأسهم بلوتارخ وشيشرون .

ديانة أبيقور :

كان الدين في القرن الخامس ق . م ، أو في العصر الكلاسيكي . دين مدينة وكان أداء الطقوس وعبادة آلهة المدينة واجبا وطنيا .

غير أنه إلى جانب دين المدينة ، وجد اتجاه ديني آخر ، اتجاه شخصي أو فلسفي Personal religion<sup>(١)</sup> حين يتصور الفيلسوف إلها وعقلا مدبراً للعالم . كما فعل أفلاطون بعد انحلال نظام المدينة . وقد كان الاتجاه الأفلاطوني أثره الكبير في العصر الهلنستي الذي بدأ بعد موت الاسكندر . وذلك بسبب الظروف التي أدت إلى زوال نظام المدينة . ولذلك سادت فكرة وجود إله كوني في أكثر الفلسفات . أما آلهة المدينة التي كانت مرتبطة بسياسة المدن القديمة فقد آذنت هي الأخرى بالزوال . وأصبحت تبدو في العصر الهلنستي باهتة اللون لا قيمة لها ولا شخصية إلى جانب شخصية أبطال التاريخ مثل الاسكندر وخلفائه الذين حطموا المدن وهزموا آلهتها شر هزيمة .

ولعل هذا هو السبب الذي اضطر ديمستينيس إلى أن يجيب طلب الاسكندر فيلقه ابن زيوس أو بوزايدون إن أعجبه كذلك .

بل ظهرت هذه الفكرة عند مياندر المؤلف المسرحي ، في مسرحية التحكيم Arbitration إذ يقول على لسان عبد يدعي أونيسيμος فكروا كم يوجد في هذا العالم من مدن وكم يوجد في كل مدينة من قوم اتظنون أن الآلهة ستعني بكل هموم هؤلاء .. إنها حياة لا تليق بالآلهة .

(١) A.J. Festugière. Personal Religion among the Greeks. University of California Press. Berkeley. 1960.

cf. Festugière, Epicurus and his Gods Tranal. by C.W. Chilton Oxford, 1955.

## الفصل الخامس

### الفلسفة الرواقية

بعد الغزو المقدوني لبلاد اليونان بقيت أثينا مركزاً للفلسفة اليونانية . غير أن أكثر فلاسفتها لم يكونوا اثنيين ولا حتى من بلاد اليونان فأكثر الرواقيين المعروفين في القرن الثالث ق . م . كانوا من عناصر أخرى غير يونانية . فزينون مؤسس الرواقية من أصل فينيقي وكريزيوس ثاني مؤسسيها من صقلية ، وكذلك كان أكثر أتباع المدرسة . ولم تكن مدنهم التي نشأوا فيها ذات تراث فلسفي ولم يكونوا بالتالي يحسون بشعور المواطنين الأصليين للمدن اليونانية ذات التراث الفلسفي القديم ومن هنا يمكن أن نفهم سر عدم مبالاهم لسياسة استقلال المدن اليونانية التي دافع عنها أفلاطون وأرسطو ، بل لعل في هذا تفسيراً لتأييدهم حكام الممالك الكبرى منذ الاسكندر المقدوني ٣٢٣ حتى تدخل الرومان في سياسة العالم اليوناني حول عام ٢٠٥ ق . م . فقد كان - هؤلاء الحكام يرون في تعاليم هؤلاء الفلاسفة قوة معنوية وتأيداً وتأثيراً في رعاياهم لا يمكن إغفاله فقرّبوهم واعتنقوا مذاهبهم من أمثلة ذلك انتيخونوس جوناتوس Antigonas-Gonatas خليفة الاسكندر على مقدونيا وبلاد اليونان ومؤسس أسرة الاتيجونيدس Antigonides الذي كان من المعجبين بزينون وهو الذي أمر ببناء قبر له من السيراميك بعد موته . بل لعل دكتاتورية الاباطرة الرومان كثيراً ما تطلبت لها لكثرة ضحاياهم ومنهم فلاسفة من أعظم الرواقيين مثل سنيكا (١) .

---

(١) يقول جلبرت مري لقد أعلن كل خلفاء الاسكندر تقريباً بل لنا أن نقول إن كل الملوك الرئيسيين في الأجيال التي جاءت بعد زينون قد أعلنوا أنفسهم رواقين . ص ٤٠١ ، تاريخ الفلسفة الغربية لبرتراند رسل - الترجمة العربية للدكتور زكي نجيب محمود .

ونحن لا نعرف تاريخ الرواقية عند تأسيسها إلا بطريقة غير مباشرة من مؤلفات المتأخرين من فلاسفتها أى بعد أربعة قرون من نشأتها من مؤلفات فلاسفة العصر الرومانى . فقد انتسب إلى الفلسفة الرواقية كثير من الفلاسفة يمكن أن نقسمهم إلى ثلاثة عصور ، فلاسفة العصر القديم الذين قدموا الرواقية اليونانية ثم ظهر فى القرنين الثانى والأول شخصيات يرجع إليها الفضل فى إدخال هذه الفلسفة إلى العالم الرومانى وهم الذين قدموا الرواقية الوسطى ومن أشهرهم بنابيتوس Panaetius وبوزيد ونيوس Posidinius أما ثالث عصور الفلسفة الرواقية فهو العصر الرومانى وذلك من القرن الأول حتى عام ٥٢٩ وهو الوقت الذى أغلقت فيه المدارس اليونانية وأهم أقطابها هم سنيكا الوزير ، وابكتيتوس العبد ، ومرقس أوريلوس الامبراطور .

وبمقارنة نظريات الرواقيين بالفلسفة السابقة والمعاصرة لهم يمكن أن نلاحظ : أن الرواقية قد اتفقت والفلسفة الأبيقورية فى تحديد الغاية من القاسفة فقد كانت الغاية عند كليهما هى تحديد المثل الأعلى لما يجب أن يكون عليه الانسان ليصل إلى السعادة غير أنهما انتهيا إلى نظريات على طرفى نقيض فى تفسيرهما لحقيقة الوجود ، فعلى الرغم فى نزعتها المادية ، إلا أن الأبيقورية قد قسمت المادة إلى الذرة اللامتنسمة وافترضت وجود الخلاء وأخرجت الآلهة خارج العالم وقالت بعدد لانهاى من الأكوان التى تتكون بالمصادفة وبطريقة آلية . أما الرواقية فقد أخذت على العكس من ذلك بالزرعة الحيوية Vitalisme التى تفترض وجود نفس وعقل مدبر للكون الواحد الذى لا يوجد به خلاء ويهدف فى حركته إلى تحقيق غاية معقولة مرسومة .

وكانت المدرسة الكلية من أكثر المدارس السقراطية تأثيرا فى الفلسفة الرواقية فقد كانت الكلية تجد فى سقراط مثلاً الأعلى ، ووضع انتستين الكلبي مذهبا فى الأخلاق مرتبطاً كل الارتباط بمنطق الميجاريين الذى يعتمد على مبدأ الذاتية وبمقتضاه تظل التصورات منزلة عن بعضها ويستحيل قيام علاقات بينها أى تظل الماهيات منفردة وغير منقسمة ولا يمكن تحليلها فى تعريف يبين عناصرها ، كذلك يستحيل اتصالها بغيرها ومن ثم يستحيل

بالتالى الحكم المنطقى ، وإذا طبقنا هذا المنطق على ماهية الانسان فاننا ننهى إلى ذاته المفردة خالصة نقية من أى شىء ، ثم يستحيل بعد ذلك إضافة أى صفة أخرى إلى ماهيته أو اختلاط جوهره بأى طبيعة أخرى غريبة عنه ، ومن ثم يرفض الغنى الثرف واللذة ومظاهر الشرف والحب لأنها كلها أشياء غريبة عن طبيعة الانسان لا يمكن اضافتها إليه ، وهذه الأخلاق الكلية التى تجرد الانسان من كل شىء سوى ذاته والتى تجعله كافياً لنفسه عن كل شىء autarkia هى أيضاً التى سوف تدخل فى تكوين الحكيم الرواقى .

وتأثر الفلاسفة الرواقية بالأفلاطونية واضح فى نظريتهم الطبيعية والأخلاقية فالكون الذى تصوره أفلاطون فى تياوس على أنه كائن حى فيه نفس وعقل لا تجرى الحوادث فيه بطريقة عشوائية وإنما على أساس خطة وتدبير إلهى قد انتهى إلى نظرية تفسر اتباع الطبيعة على أنه اتباع للعقل والتدبير الإلهى كما تذهب الرواقية . كذلك قدمت شخصية سقراط كما وصفت فى المحاورات الأفلاطونية مثلاً للرواقيين يحتنون به فقد أعجب الرواقيون بقوة احتماله البدنية التى كانت تصل إلى حد المشى حافياً على الثلوج وقوة احتماله المعنوية وشجاعته التى كانت تصل به إلى حد التجول فى المعارك كما لو كان يتجول فى أسواق أثينا ووثباته للموت وعزوفه عن الحرب احتراماً لقانون البلاد .

وكانت من جهة أخرى شخصية الحكيم التى جاء وصفها فى محاورات الجمهورية وجورجياس وما يجب أن يكون عليه من زهد فى ماديات الحياة الزائلة واكتفائه بفضيلته وتعالیه عما يجرى وراءه العامة واتزانة كلها بواذر أولى استقت منها الرواقية مثلها الأعلى لحياة الحكمة التى يجب أن يكون عليها الفيلسوف ، غير أن هدف أفلاطون كان يرى إلى إعداد الحكيم لحياة مدنية مثالية يحيا فيها مع الآلهة . أما الرواقيون فقد كانوا يهدفون إلى الحياة فى مجتمع بشرى يضم الناس جميعاً على هذه الأرض ، ولعلمهم لم يعرفوا أفلاطون إلا عن طريق سقراط الذى أثر فيهم كما أثر فى الفلسفة الكلية تأثيراً كبيراً .

وعلى الرغم من التقاء الرواقية بالتيار السقراطى الأفلاطونى فى نزعهما العقلية ، إلا أنه يمكن التمييز بين النزعة العقلية الرواقية Rationalisme

وبين النزعة الفكرية intellectualisme عند سقراط وأفلاطون وأرسطو ،  
فالعقل في الرواقية لم يكن إلا وجهها آخر للحس في حين كان الديالكتيك عند  
أفلاطون يفترض التمييز الكامل بينهما بحيث يعاو المعقول على المحسوس ،  
أما في الرواقية فقد كان العقل دائماً مباطناً للاحساس ، وقد ترتب على ذلك  
توحيد الرواقية بين الوجود المادى والجوهر الروحى .

تاريخ الرواقية القديمة :

تنسب الرواقية القديمة إلى زينون الذى ولد بمدينة كتيوم ( ٣٣٦—٢٦٤ )  
بقصر ، وقد تعلم الفلسفة على اقراطس الكلبي واستلبون الميجارى  
وتأثر بطبيعيات هرقليطس ونظريته في النار وأنها جوهر الوجود الدائم التغير  
وقد أخذ أيضاً بفكرة الاحتراق الكونى ثم عودة الدورة الكونية من جديد وهى  
فكرة العود الأبدى التى قال بها انباد وقليس واعتقد فيها نيتشه في العصر  
الحديث . وقد بدأ زينون الفلسفة في حوالى سن الثلاثين وعاش ٩٨ عاماً وعلم  
في الرواق المنقوش Stoa Poikile الذى تنسب المدرسة إليه . وكان  
أبيقور قد بدأ تعليمه بالحديقة قبل بدء تدريس زينون في هذا الرواق ويقال  
إنه كان يتمشى في الرواق أثناءلقاء دروسه وكانت له مؤلفات فقدت كلها  
ولم يبق سوى عناوينها عند ديوجين لابرس .

وعلى الرغم من نزعة زينون العقلية واعتقاده بأهمية الاحساس وماديته  
في الطبيعة إلا أنه كان يتخذ أسلوب النبي الشرقى أو صاحب الرسالة التى يريد  
من سامعيه التسليم بها والإيمان به .

وخلفه على المدرسة كليانتمس Cleantes ( ٣٣١ — ٢٣٢ ) الذى ولد  
بمدينة أسوس وكان مصارعاً قبل اشتغاله بالفلسفة وقد اضطره الفقر الشديد  
إلى العمل المضنى ليوفر مصاريف استماعه لدروس زينون فكان يسقى الحداثق  
ونجيز العيش وقد أعجب به زينون لفصائله وأخلاقه وعهد إليه أن يخلفه على المدرسة  
ولكنه كان بطيء الفهم ولم يكن بارعاً في الجدال أو في الرد على أعداء المدرسة  
لذلك كانوا يطلقون عليه اسم « الحمار » ولم يكن يغضب لهذا ، وكان يقول  
« ولكنه أقدر الجميع على حمل بردعة زينون » . وله قصيدة مشهورة وجهها

إلى زيوس نخص فيها أهم مبادئ الطبيعة والأخلاق وفيها أيضاً نغمة صوفية  
تخلع على رواقيته مسحة التدين القوى .

وثالث فلاسفة الرواقية القديمة هو : كريسيبوس Chrysippe ( ٢٨٢ -  
٢٠٩ ) الذى ولد بمدينة صول Soles-Tarse بجزيرة قبرص واشتهر  
بمهارته الفائقة فى الجدل وقد بلغت مؤلفاته ٧٠٥ مؤلفات غير أنه لم يبق منها  
سوى عناوينها ، وقال القدماء لو لم يوجد كريزيبوس ما وجدت الرواقية  
فهو موضع المذهب الرواقى وقد رد عنه نقد المفرضين ويعتبر المؤسس  
الثانى للمدرسة .

وقد نسبت إليهم جميعاً النظريات التى أدخلوا بها فى فروع الفلسفة  
المختلفة وهى عندهم المنطق والطبيعة والأخلاق ، لذلك يجدر عرض خلاصة  
هذه النظريات مع الإشارة إلى ما يخص كلا منهم .

نظرية المعرفة والمنطق عند الرواقيين :

أخذ الرواقيون بنظرية حسية فى المعرفة إذ تصوروا ذهن كالصفحة  
البيضاء تأتىها الانطباعات الحسية من الخارج فتنتش فيها كالختم على الشمع  
فتحدث التصورات أو التمثلات ( Representation ) غير أن  
العقل والارادة يسرعان إلى التصور فتحكمان عليه ويسمى هذا حكماً أو تصديقاً  
فان كان التصديق مؤيداً للتصور بحيث يصل إلى يقين بمطابقة  
التصور لموضوعه كان هذا أول مراحل اليقين الذى يوجد فيما يسمونه  
بالصور المحيطة Katalopsis فاذا بلغ اليقين أعلى مراتبه بحيث تنظم المعلومات  
كلها فى نسق واحد مترابط بلغنا مرتبة العلم الذى لا يتحقق إلا عند الحكم .  
وهذه المراتب الأربع للمعرفة قد بسطها زينون للناس إذ شبه التصور باليد  
المبسوطة فاذا ارتقى درجة شبه التصديق باليد حين تنشى الأصابع ثم حين يصل  
إلى الإدراك فى التصور المحيط يطبق الكف فاذا وصل إلى مرحلة العلم قبض  
بيده اليسرى على كفه اليمنى .

كذلك قال الرواقيون بوجود معاني شائعة بين الناس جميعاً أو مبادئ تساعد الانسان في الحكم أصلها أيضاً من الاحساسات ولكنها متوارثة لأنها تنشأ مبكراً وبطريقة طبيعية وسابقة على باقي الأفكار ، وهذه المعاني شائعة وعلى أساس هذه النظرية في المعرفة أقام الرواقيون منطقاً تجريبياً إذا قيس بمنطق أفلاطون وأرسطو بحيث جعلوا نقطة البدء فيه هي الحوادث والوقائع الجزئية والبحث في الروابط بينهما وليس إقامة علاقة تضمن للماهيات inclusion بين بعضها والبعض الآخر كما ذهب أرسطو وكذلك اعتبر الرواقيون المنطق جزءاً من أجزاء الفلسفة وليس مدخلاً ولا آلة لها كما اعتبره أرسطو وشرحه .

ويشمل المنطق عندهم الخطابة ، وهي الحديث المرسل والديالكتيك وهو نظرية الحديث المنقسم إلى أسئلة وإجابات أى الحوار ، وقد درسوا تحت عنوان الديالكتيك الموضوعات التى سبق لأرسطو دراستها فناقشوا نظرية التعريف والمقولات والأحكام والأقيسة .

ولما كان الفكر عندهم ليس سوى حديثاً قد يكون باطنياً أو خارجياً فقد عتوا بالفرقة بين التعبير أو الرموز التى يدل بها على شيء To semainon ودرسوا تحت هذه النظرية الشعر والموسيقى ، وبين المعبر عنه أو المعنى To semainomenon ودرسوا تحت هذا العنوان كل ما سبق دراسته فى المنطق الصورى .

أما فيما يتعلق بالمقولات الأرسطية التى كان عددها عشرة فقد اختصرها إلى أربع هي :

١ — الموضوع (أو الحامل أو المادة أو الموجود) Hupokeimenon

٢ — الصفة (أو تعيين الموجود وصورته) Poion

٣ — الحال (أى صفته الذاتية) Tos Echon

٤ — صفته النسبية (أو نسبته) Pros Ti

والمقولتان الأوليتان تكونان الجوهر، أما الأخريتان فهما صفتان عارضتان بالنسبة له . وعلى العموم فإن منطقهم التجريبي لم يكن يتبع نظريات أرسطو



في تعريف الجزئى بارجاعه إلى نوع أو جنس قريب ، وإنما ذهبوا إلى أن الأجناس والأنواع لا وجود لها خارج الذهن ولذلك فقد اعتبروا من الفلاسفة الاسمين بسبب موقفهم هذا من مشكلة الكليات .

وقد ترتب على هذه النظرية في التعريف رأيهم الخاص في القضايا التي لم تعد تستخدم في إسناد ماهية إلى ماهية أخرى كما سار المنطق الأرسطى ، وتلافوا مشكلة تداخل الماهيات التي أثارها الفلاسفة الشكاك والميجاريون .

وكذلك صار موضوع القضية دائماً جزئياً معيناً مثل — هذا أو سقراط ، أو بعض التلاميذ ، أما المحمول فهو حدث أو فعل يصف هذا الموضوع مثل يتكلم فالقضية هي العبارة الدالة على صدور فعل من فاعل وليست تقرير نسبة أو علاقة بين معنيين .

غير أنهم عنوا بوجه خاص بالقضايا المركبة أو الشرطية التي تربط بين مقدم antécédent وبين التالى Consequent لأنها أكثر تعبيراً عن ارتباط وقائع بين بعضها وبعض . ( أى أدل على الحقيقة الواقعة ) .

كذلك لم يقتصروا إلا بالأقيسة الشرطية التي تستخرج النتيجة من قضية شرطية مركبة فيها نسبة بين حدثين أو أكثر معبر فيها عن كل حدث بقضية حملية ، وكذلك فقد صارت النماذج الخاصة بالأقيسة عندهم خمسة لوجود خمسة أنواع من القضايا الشرطية :

١ — قياس المقدمة الكبرى فيه شرطية : إذا سطعت الشمس فالنهار  
Conjunctif موجود والشمس ساطعة .

إذن النهار موجود

٢ — المقدمة الكبرى شرطية منفصلة : إما أن النهار طالع أو الليل نخم  
disjonctif والنهار طالع

إذن ليس الليل نخم

٣ — المقدمة الكبرى سببية Causal : لأن ، من حيث أن الشمس

طالعة فالنهار موجود ولكنها

ليست طالعة إذن فالنهار ليس

موجوداً

٤ — المقدمة الكبرى فيها تقابل بالتضاد : ليس صحيحاً أن يكون أفلاطون  
أو بالتناقض : قد مات وأن يكون حياً ( لكن

أفلاطون قد مات ) إذن ليس  
صحيحاً أن يكون أفلاطون حياً

٥ — المقدمة الكبرى قضية فيها مفاضلة : كلما كان النور أكثر كانت  
الظلمة أقل والنور أكثر  
إذن فالظلمة أقل

نظرية الطبيعة عند الرواقين :

ترتب على نظريتهم الحسية في المعرفة ونزعهم العملية نظرية مادية  
ديناميكية تنهى إلى وحدة الوجود الطبيعية .

وتعريف الوجود عندهم هو ما يقبل الفعل والانفعال ويترتب على هذا  
التعريف أن الوجود كله جسماني . حتى العقل مادام يؤثر ويتأثر بالأجسام فلا بد  
أن يكون أيضاً جسمانياً حتى الصفات الأخلاقية . فالخير كما يقول سنيكا جسم  
لأن له فعل وله تأثير في النفس، والله والنفس كذلك ماديان فالنفس مادتها  
نفس عاقل حار ، وهي خليط من الهواء والنار وتأثر بالجسم وتأثر فيه  
ويمكنها الانفصال عنه .

ولما كانت الصفات مادية والوجود الذي يحمل تلك الصفات مادياً كذلك  
كان لا بد من وضع تفسير لكيفية التداخل بين الحامل Substrat وبين  
الصفات ومن هنا جاءت نظريتهم في المداخلة Krasis

فالأجسام تنتشر في بعضها انتشاراً كلياً وتمتزج كامتزاج قطرة الخمر إذا  
وقعت في بحر إيجة فاختلطت بمياهه وانتشرت حتى تتحد بمياه المحيط الأطلسي

غير أن هناك في الأجسام مبدأ سلبي ومبدأ إيجابي ، فالمبدأ السلبي منفعل  
بفعل المبدأ الإيجابي الذي هو أشبه بالصورة عند أرسطو أو النفس عند أفلاطون  
وهذا المبدأ الإيجابي هو الذي سموه بالنفس بنوما Pneuma فهو نفس حار

يتحرك في كل الاتجاهات وهو مركب من الهواء والنار ويحدث في الأشياء حركتين حركة نحو المركز centripède وحركة نحو المحيط centrifuge وينتج عن هذه الحركات توتر Tonos مزدوج غير أن هذه البنوما هي حرارة حية بفضلها يحيا الكائن ويأسك ويكون له وحدة سواء كان جماداً أو نباتاً أو أو حيواناً وهذه البنوما هي أساس نزعتهم الحيوية في الوجود .

والعالم كله له مثل هذه العلة الروحية ففيه نفس وعقل هي زيوس أو الله الذى سموه بأسماء كثيرة وهو روح وهو جسم ولكنه أنقى الأجسام جميعاً لأنه . أثر ونار وهواء ، وهو أيضاً عقل وقانون Logos هو كما يصفه ديوجين لايرس نار فنانة خالقة مدبرة .

وهو مباطن للعالم غير مفارق له وهو خالق للعالم ولكنه والعالم شيء واحد ومنه حدث العالم وإليه يعود فهذه التفرقة بينه وبين العالم ليست إلا نسبية كنسبة الصورة للمادة في الجوهر الواحد عند أرسطو .

غير أن فكرة الرواقية عن الله كانت تتضمن سمات جديدة لم تكن موجودة عند السابقين عليهم فإنه الرواقية مخالف كل الاختلاف عن إله أرسطو الصورة المحضة المفارقة للعالم ذلك الإله السعيد الذى يجهل ما تموج به الانسانية والعالم ولا يؤثر عليها إلا بمجاذيبته وجماله وليس له عناية ولا تدبير ، وكذلك كانت الآلهة الشعبية عند اليونان لها حياتها المستقلة عن حياة البشر . وان كانت ديانة ديونيسوس قد استطاعت أن تحقق شيئاً من التقارب بين الانسان والاله وذلك عن طريق التجربة الصوفية إلا أن الإله لم يكن ينزل إلى الانسان وإنما كان الانسان هو الذى يرتفع إليه ولكن إله الرواقية لم يكن في لا مبالاة صورة الصور عند أرسطو أو مثال الخير الافلاطونى ولا كان أولبيا ولاديونيسيا بل كان عقلاً يحيا في مجتمع البشر ويعنى بأمورهم ويصرفها ولم يعد الغريب المتجول خارج العالم بل كان يسرى في كل جزء من أجزائه ويتجلى في النظام، والتدبير الذى لا يترك صغيرة ولا كبيرة إلا قدرها وعنى بها . ومن هنا فقد جاء إيمانهم بعناية الهية Pronoia . واعتقادهم بأن لكل شيء غاية وحكمة في وجوده حتى البراغيث خلقت لتوقظ الناس من نومهم الثقيل وحتى الشر الذى يبدو في الظاهر شراً إنما وجد لحكمة ما تحقق الخير للكل .

أما عن هذا العالم فقد وجد عندما حول الله الذى كان ناراً جزءاً من نفسه إلى هواء وماء ثم ميز في داخل الماء بين عنصرين إيجابيين وعنصرين سلبيين ، الإيجابيان هما الهواء والنار والسلبيان هما الماء والأرض ، ومن هذه العناصر وجد العالم ، والعالم ليس أبدياً كما يذهب أرسطو إذ سيأتى عليه وقت يحترق ويعود مرة أخرى إلى النار الأولية في الاحتراق الكلى *ekpurosis* ولكن زيوس يعود فيخلق العالم من جديد وهكذا تتوالى الدورات في عود أبدى (١) تتكرر فيه السنة الكبرى (٢) التى تتكرر فيها نفس الأحداث ، وهذه الدورات قد دبرت ووضعت من قبل وفقاً لخطة مرسومة وهى تجرى حسب قانون ضرورى حتمى ومن هنا فقد جاء اعتقاد الرواقين في الضرورة *la necessité* وفى القدر إذ لا بد لكل شيء من علة تربطه وهذه بعلة أخرى بحيث تسلسل العلل وترتبط أبسط الأشياء بأكبرها ، وعلى أساس هذه الفكرة أمكن للرواقين أن يعتقدوا في التنجيم والتنبؤ إذ يستطيعون أن يستدلوا من حدث بسيط على غيره من الأحداث الكبرى واعتقدوا أن الأحداث تجرى على أساس خطة لا يمكن للإنسان أن يغيرها وإنما عليه أن يتبع لإرادة القدر على نحو ما نرى في باب الأخلاق .

#### الأخلاق الرواقية : —

احتلت الأخلاق في المذهب الرواقى أهمية كبرى بل تحولت الرواقية في العصر الرومانى إلى مذهب في الأخلاق ، فابكتيتوس يرى أن المنطق والطبيعة لا قيمة لهما إلا بقدر ما يوضحان الأخلاق أما مرقس أوريلوس فيحمد الله أن كفاه البحث في الطبيعة والمنطق ، ولهم تشبيه يصور الفلسفة بأنها بستان المنطق سوره والطبيعة أشجاره ، والأخلاق ثماره . وكان هدف الرواقية هو البحث عن سعادة الفرد وكانت القضية الأساسية التى بنت عليها الرواقية مذهبها في الأخلاق هى العيش وفقاً للطبيعة .

(١) *Retour éternel.*

(٢) *La grande année.*

والطبيعة هنا تعنى طبيعة الكون وليس فقط طبيعة الانسان ، وهى لاثغنى الرجوع إلى الحياة البسيطة الطبيعية بل تعنى الحياة وفقاً للعقل الذى يسرى فى الطبيعة والذى هو أشبه بقانون يقضى بترابط الأشياء بعضها ارتباطاً ضرورياً بحيث يكون لأنفها الأشياء قيمة بالنسبة للكل ، وقد ترتب على هذا شعور الرواقين بارتباط الوجود كله وبوحدة الجنس البشرى وأخوة الناس وضرورة التعاطف بينهم وبين بعضهم Sympathy حتى النجوم كانوا يقولون إنها تتلألأ أعينها بالدموع مشاركة منها لاحساسات البشر ، غير أن الرواقية موقف آخر غريب إذ قالت بأنه يجب على الحكيم فى الوقت الذى يأسى فيه لمصائب الناس ويشاركهم أحزانهم فى الظاهر أن يحتفظ فى سريرة نفسه على اتزانة وعلى استبعاد الانفعالات بحيث يحافظ دائماً على حالة الخلو من الانفعالات أو الاباتيا Apathia وذلك لاقتناعه بأنه على الرغم مما نحسه من حزن يجب أن نعلم أن هذه الكوارث ليست فى ذاتها شراً وإنما الشر فى أحكامنا عليها بأنها شر ، أو أنه لايد من الحزن لها ، فوأت الصديق مثلاً ليس فى ذاته شراً وإنما حكنا بأنه مصيبة تستلزم الحزن هو الخطأ ، لذلك كانت الأحكام الخاطئة هى المسئولة عن الانفعالات الخاطئة التى يجب على الحكيم الرواقى أن يتحرر منها ، فالفضيلة كما يقول سقراط أساسها معرفة ، وأساس العمل الخير هو وعى بأهمية ما يعمل ، فقد يحدث عمل من شخصين ، ولكنه يعتبر خيراً من أحدهما وغير خير من الآخر لأن العبرة ليست بالنتيجة ولكن بمدى اتفاق إرادة الفاعل والإرادة الكلية ، فحتى أنف الأعمال إذ صدر عن إرادة ووعى خير كان خيراً فمثلاً الانتحار على الرغم مما يبدو عليه من منافاة للطبيعة إلا أنه يكون جائزاً إذا صدر عن حكيم يرى أن بقاءه قد صار منافياً للطبيعة ، وعلى هذا فالإنسان إما أن يكون فاضلاً أو غير فاضل لأن الفضيلة كالعالم إما أن توجد ، أو لا توجد ، وهى إن وجدت لا تكون ناقصة ولا متغيرة ، فأفعال الحكيم خيرة كلها . كذلك إرادة الإنسان كإرادة الآلهة لأن نفس الإنسان هى جزء من النفس الكلية والإرادة الخيرة هى وحدها ما يمكن أن يسمى خيراً أما باقى الأشياء الأخرى كالغنى والصحة والمكانة فكلها أشياء مخارجية وهى نسبية متغيرة ، وهى أشياء لاحكم لنا عليها كما يقول

ابكيكتوس أما الأشياء التي لنا حكم عليها فهي إرادتنا وحكمنا على الأشياء وعملنا وفقاً لهذا الحكم الصحيح .

غير أن الأخلاق الرواقية قد وقعت في خطأ البحث عن الخير والسعادة في طبيعة الفرد منعزلاً عن ظروف بيئته فأخطأت في فهم تأثير المجتمع ونظمه وقوانينه وتأثيرها في الإنسان . واعتبرتها أموراً صناعية وتشككت في قيمتها ولم تبحث في تأثيرها على الأخلاق كذلك كان لفكرتها في وجود عدالة كونية وقدر حتمي لا يمكن تعديله أو التأثير فيه أثراً سلبياً في موقف الإنسان بالنسبة للأوضاع الخارجية السائدة في زمانها غير أنها استطاعت أن تضم إليها نخبة من العقول الممتازة وأثرت عقيدتها في أخوة البشر على التشريع الروماني وخاصة في نظرية القانون الطبيعي وقانون الشعوب (١) .

ومن أهم رواقى العصر الروماني :

ستنيكا : (٤٦ق م) ولد بقرطبة وعاصر أكثر أباطرة الرومان جنوناً وظلماً ، كاليجولا ونيرون ، وقد نفاه الإمبراطور كلوديوس إلى قورسيكا بعد فضيحة له أخلاقية (اتهمته مسالينا المهتكة بالزنا) ولكن استدعته أجربينا من منفاه لتربية ابنها نرون عام ٥٤ - ٦١ م وكان نرون في الحادية عشرة غير أن الأمر انتهى بأن وجهت له تهمة المؤامرة السياسية وأذن له نرون بالانتحار فقطع شريانه وترك رسائل إلى صديقه لوقليوس .

إبكيكتوس : ولد بآسيا الصغرى عام ٥٠ م وأرسل إلى روما وصار عبداً لأبافروديت وسمى إبكيكتوس أو العبد ، وقد شغف بفلسفة مزونيوس روفوس الذى تعلم عليه المذهب الرواقى ولما تحرر من الرق هاجر إلى بلاد اليونان وظل يعلم بها بعد أن أصدر الإمبراطور دميتريانوس أمراً باخراج الفلاسفة من إيطاليا عام ٩١ م ، وفى بلاد اليونان ذاع صيته وقصد دروسه جمهور كبير ولم يدون إبكيكتوس بنفسه أراءه الفلسفية وإنما الذى دونها هو تلميذه فلافيوس أريانوس الذى جمع دروسه في كتاب سماه محادثات

(١) *ius naturae, ius gentium*.

ابكتيتوس Entretiens غير أنه لم يبق منه سوى الأربعة أبواب الأولى وقد جمعت في ملخص لها سعى بالجامع ، أو المحصل ( Manuel ) .

مرقس أوريليوس : ولد بروما عام ١٢١م وتبناه الإمبراطور انطونيوس ، وخلفه وصار إمبراطوراً في الأربعين من عمره وقضى معظم حياته في إخماد الفتن والحروب التي حمل عبأها في صبر وجلد ، فقد كان يكره الحرب ومات بالطاعون في فيينا عام ١٨٠ وترك تأملاته الفلسفية في كتابه الخواطر والتأملات .

وموت مرقس أوريليوس عام ١٨٠ انتهى تاريخ أعظم فلاسفة الرواية وإن ظلت مبادئها تؤثر في تاريخ الفلسفة تأثيراً بالغاً سواء في الفلسفة المسيحية الغربية أو في الفلسفة الإسلامية عند العرب (١) .

أما القرن الثالث الميلادي فقد أتى الإمبراطورية الرومانية بأوخم الكوارث ، فقد زاد تدخل الجيش في الإدارة وفي توليته الأباطرة ، وظهر تكاسله عن ردغزوات البرابرة القادمين من الشمال والشرق ، فانشقت الإمبراطورية الرومانية إلى جزء شرقي وجزء غربي . ولم تستطع المدارس الفلسفية المعروفة من رواقية أو أبيقورية أو مشائية أو أكاديمية أن تأتي بمجديد بعد مرقس أوريلوس . ولم يبق للفلسفة من مجال إلا في الأفلاطونية الجديدة ، وفلاسفتها لم يكونوا من نبت روما وحدها . وقد ندر تعلم اليونانية في القسم الغربي من الإمبراطورية كما لم يعد للاتينية بعد قسطنطين في الجزء الشرقي من أهمية سوى في القانون ونظم الجيش — ولعل السبب في إندثار الحضارة الفكرية هو تسرب العناصر السيئة والبربرية في الجيش وعدم اهتمامها بالثقافة . وعلى العكس من ذلك زاد تغلغل الديانات غير الهلينية وزاد الإيمان بالخرافة والقيديات .

---

(١) أنظر الفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين . القاهرة ١٩٤٥ — الباب الرابع ..

وكما أتت فتوحات الاسكندر للعالم اليوناني بكثير من نخل الشرق ،  
ودياناته ، أتت فتوحات روما إلى العالم الغربي بهذه الديانات .

واشتهر في هذا العصر كثير من الدجالين والسحرة والعرافين ، بل  
وصل الأمر إلى تولية العرش للإمبراطور هليوجيغالوس Heliogabalus  
( ٢١٨ — ٢٢٢ م ) الذي كان كاهناً سورياً من عبدة الشمس وأرسلت  
صورته إلى روما وجاء وصفها عند جيبون Gibbon ملونة بألوان ملاهه  
ووجه مزين بألوان التجميل . وأدخل إلى روما عبادات الشرق (١) .

---

(١) B. Russell, History of Western Philosophy London, 1947, p. 303.



## الفصل السادس

### الفلسفة الهلنستية السكندرية

#### مقدمة

فتح الاسكندر مصر عام ٣٣٢ ق.م وقد رحب به المصريون الذين كانوا كارهين لحكم الفرس واستطاع الاسكندر أن يكسب جهم حين أعلن ولاءه للأله المصرية (١) . وزار معبد آمون وحياه الكاهن على أنه ابن الاله وسر الاسكندر لذلك واعتقد أنه ابن زيوس آمون . وقد صمم مدينة الاسكندرية المهندس اليوناني دينوقراطس واتخذها البطالسة عاصمة لهم بدلا من منف . وكانت أبوقير Canopus مكاناً يلتبس فيه اللهو حين انصرف البطالسة إلى الترف الزائد والمجون . وقد غنى البطالسة الأول بالناحية العلمية فكونوا مكتبة ضخمة في الاسكندرية كانت تضم قرابة نصف مليون بردية . وقد استعار بطليموس الثالث من مكتبة أثينا أهم مؤلفات الشعراء والفلاسفة اليونان على أنها سلفة يرددها بعد أخذ نسخ منها ولكنه كثيراً ما ماطل في رد الأصول .

وفي الاسكندرية وضعت أسس تصنيف العلوم ونقد النصوص ونشطت الرياضة والعلوم . غير أن حكم البطالسة قد تميز عموماً بالترف الزائد والرخاء الذى انتهى بهم إلى الإغراق في الفسوق . واتخذ البطالسة لأنفسهم ألقاباً إلهية فهم المنقذ Soter والخير Eurgetes والإله الظاهر : Epiphanus غير أن اغراقهم في الفسوق والمجون كان من أهم أسباب انكسارهم الحربى أمام ملوك سوريا والرومان من بعد .

وكانت كليوباترا هى آخر ملوك البطالسة وسقطت مصر في عهدها في يد الرومان بعد موقعة اكتيوم عام ٣١ ق.م وفضلت كليوباترا الانتحار

---

(١) انظر هذا الجزء التاريخي في كتاب مصر من الاسكندر الأكبر حتى الفتح العربى .  
تأليف آي.دس بل وتعريب د . محمد عواد حسين ، د . عبد الحفيظ أحمد علي .

بالمذعة الثعبان المقدس على أن تسير أسيرة في موكب النصر في طرقات روما . وضمت مصر بعد ذلك إلى أملاك الشعب الروماني في عصر أوغسطس بل يقال إنها صارت ملكاً خاصاً للإمبراطور . وقاست من حكم الرومان أقسى أنواع الظلم والاضطهاد وساءت حال شعبها من كثرة الضرائب الباهظة التي فرضت عليه بل صارت مصر أقرب إلى ضيعة تستترف روما كل خيراتها ونشطت الدعوة المسيحية بها منذ القرن الثاني الميلادي وحلت اللغة القبطية فيها محل اللغة الإغريقية .

وظل العصر القبطي إلى بداية القرن السابع ، ففي عام ٦٣٩ تمكن القائد العربي عمرو بن العاص أن يفتح مصر بقوة لا تزيد على ٤٠٠٠ جندي ، ولما وصلته رسالة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب التي يقول فيها « إذا بلغتك هذه الرسالة قبل أن تعبر الحدود فارجع أما إذا بلغتها فلتواصل زحفك والله معك » سأل عمرو أتى مصر نحن أم في سوريا ، فأجابوه في مصر فقرأ عليهم الرسالة وأعلن أن الجيش سيتقدم والله معنا (١) . وسرعان ما تهاوت أمامه قوات الرومان فسقط حصن بابليون ثم فتح الاسكندرية وأجلت القوات الرومانية تماماً عام ٦٤٢ ، وبدأت مصر تشارك في بناء الحضارة الإسلامية .

أما عن الحركة الفكرية في عصر الاسكندرية فيمكن أن نقول إنه باستثناء بعض العلماء المتخصصين في العلوم الذين ظهروا في الجزء الأول من عصر البطالسة والذين استقل العلم معهم عن الفلسفة ، فإن الحركة الفلسفية في العصر اليوناني الروماني كادت تنحصر في التفكير الديني والقييات . وتميز الفكر الديني في هذا العصر بامتزاج فلسفة اليونان بالأديان السماوية المنتشرة في الشرق الأوسط عندئذ . خاصة في العقيدة اليهودية التي شاهدت عصرها من أنشط عصورها في الاسكندرية والعقيدة المسيحية التي كانت قد بدأت تنتشر وتثبت في العالم الروماني الذي دخل في طور الذبول .

من جهة أخرى كانت الحضارة الهلينية قد امتزجت بالحضارة المصرية القديمة وظهرت آثار هذا الامتزاج في كافة أنحاء الحياة الفكرية والاجتماعية

(١) مصر من الاسكندر حتى الفتح العربي نفس المرجع ص ٢٥٨ .

وكان من أبرز الشواهد على هذا الامتزاج هذا الاتحاد الذى حدث فى عصر البطالسة بين الآلهة اليونانية والآلهة المصرية القديمة . فقد اتحد الإله ديونيسوس بأوزيريس فصار إله الحياة الزراعية يرمز للخصوبة والخلود . كذلك تأثرت عبادة سيرابيس ( \* ) التى كان لها معبد فى الاسكندرية بالأفكار اليونانية فكان يرمز لهذا الإله بشاب ملتحي على هيئة زيوس اليونانى وكان يعتبر إله البحارة الذى يحفظ الناس من أخطار البحار .

ولقد تمثلت الحركة الفكرية فى الاسكندرية فى العصر الهلنستى فى ثلاثة اتجاهات رئيسية . اتجاهان كانا ثمرة التقاء الفكر اليونانى بالعقيدتين اليهودية والمسيحية .

أما الاتجاه الثالث فيتمثل فى تلك المدرسة التى تعد استمراراً لتيار الفلسفة الوثنية القديمة نغنى مدرسة الاسكندرية التى امتدت إلى أفلوطين وتلاميذه فى الأفلاطونية الجديدة .

---

(\*) كان يسمى فى الأصل أوسيرايس وهو اسم مشتق من اسم أوزيريس والسجل أيبس

## الفصل السابع

### اليهودية والحركة الفكرية في الاسكندرية

أ يمكن أن نقول إن اليهود قد عاشوا حياة مكرمة في عصر البطالسة ولم يضطهدوا باسم الدين .

بل لقد ترجمت التوراة في عصر بطليموس فيلادلفوس إلى اليونانية ونشعلت الحركة الفكرية بينهم واستطاع فيلون أن يقدم نظرية فلسفية فيما يتعلق بفكرة اللوغوس ، وكانت هذه في الواقع فترة رخاء نعم بها اليهود في مصر إن قورنت بحالة اليهود في البلاد الأخرى أو في مصر في العصور السابقة على عصر البطالسة .

فقد طردوا أيام الفراعنة من مصر وكانوا مع ذلك يرجعون إليها فراراً كلما حدثت غارات أسيوية على فلسطين ، ولم يكن ملوك مصر يرجون بهذه الهجرات (١) . وكثيراً ما حنّهم أنبياءهم من الفرار إلى مصر . ففي التوراة يقول الرب مخاطباً إسرائيل : « من مصر تخذين كما خذيت من آشور » ، ويحنّهم لإرميا بقوله : « إن كنتم تجعلون وجوهكم للدخول إلى مصر وتذهبون لتتغربوا هناك يحدث أن السيف الذي أنتم خائفون منه يدرككم هناك فتموتون في أرض مصر (٢) ولعل السبب في تحذير إرميا قومه من المصريين يرجع إلى أن اليهود في أواخر القرن السادس قبل الميلاد وبعد غزو نبوخذناصر Nebuchadrezza وقسوته عليهم عام ٥٩٧ ق.م هربوا إلى مصر وأقاموا لأنفسهم مستعمرة في أسوان (جزيرة فيلة) وبنوا معابد لهم فيها وقد ظهر في ديانتهم عندئذ نوع من تعدد الآلهة إذ تذكر أسماء آلهة مثل أناث Anath زوج يهواو Bethel وهرم Herem (٣) . ولما غزا

(١) انظر سفر الملوك الثامن الإصحاح الثامن عشر ٢١ .

(٢) أرميا الإصحاح الثامن والأربعون .

(٣) cf. B. Russell. Hist. of West. Philos. pp. 328-346.

الفرس مصر ثار عليهم المصريون ولكن اليهود لم يشاركوا المصريين الثورة على الفرس ، فهدم الفرس معابد المصريين وأبقوا على معابد اليهود . فلما انتصر المصريون عام ٤٠٤ ق.م استطاعوا أن يأخذوا بثأرهم وينتقموا من اليهود ويهدموا معابدهم ومن ثم جاء تحذير إرميا لم من المصريين .

أما في العصر الهلنستي فقد انتعش اليهود خاصة في فلسطين وتأثروا بالحضارة اليونانية خاصة في حكم انتيوخوس إيفانوس (١) ١٧٥ - ١٦٤م Antiochus Epiphanes الذي أراد أن يدخل الآلهة اليونانية إلى فلسطين وأخذ يدعو ويروج للثقافة اليونانية غير أن محاولته هذه أثارت فريقا من اليهود المحافظين الذين سموهم بالقدسيين Hasidim ومنهم تفرعت فرقة الاسينيين وقاد الثورة يهودا المكابي Judas Maccabeus .

غير أن الثقافة اليونانية تسربت على الرغم من كل هذا إلى العقيدة اليهودية بل اتخذتها الارستقراطية اليهودية مثالا لها يحتذى وتهاونوا في تطبيق الشريعة الموسوية . ولما تأسست الاسكندرية أقام بها كثير منهم واستطاعوا أن يتعموا بمظاهر الحضارة اليونانية بل نسوا العبرية واتخذوا اليونانية لغة لهم ومن هنا ظهرت الحاجة إلى ترجمة العهد القديم كتبهم المقدس إلى اللغة اليونانية . وفي القرن الأول الميلادي ظهر في الاسكندرية أشهر فلاسفة اليهود حوالي ٤٠ ق.م. فيلون السكندري الذي ذهب في سفارة إلى الإمبراطور كاليغولا يلتمس منه العدالة ليهود مصر وقد قدم مذهبه باللغة اليونانية وتشبع بالفلسفة اليونانية إلى حد لقب فيه بأفلاطون اليهود .

وقد كان له تأثير كبير في الفلسفة المعاصرة له سواء كانت وثنية كالأفلاطونية الجديدة أو كانت مسيحية . وقد تميزت فلسفته باستعمال التأويل الرمزي أو المجازي Allegories للتوراة وقد عرف هذا التأويل في المسيحية والإسلام إذ ساد الاعتقاد بأن الكتب السماوية إنما تخاطب

---

(١) هو انيوخوس الرابع من سلالة السلوكيونيين أراد أن يفرض الحضارة اليونانية على اليهود ففتح الختان وسمح بتقديم الخنازير قرابين للآلهة ، وأكلها فخار عليه المحافظون من اليهود .

الناس جميعاً العامة منهم والخاصة ولهذا فهي تلجأ إلى الرموز تقرب بها الحقائق لفهم الناس فيقنع العامة بظاهر النصوص أما الخاصة فيأخذون بتأويل المعاني .

### فلسفة فيلون الاسكندري

لم يقدم فيلون مذهباً فلسفياً متسقاً ، وإنما يمكن استخلاص بعض النظريات الخاصة به وأهمها :

١ - نظرية التأويل المجازي : Allegoric Method, Le Commentaire allégorique

شاع في عصر فيلون أسلوب التأويل الرمزي المجازي وخاصة في الفلسفة اليونانية (١) وقد استعمل هذا التأويل في شرح هوميروس بوجه خاص ، حتى انتقد سنيكا هذه الطريقة التي أرادت أن تجعل من هوميروس رواقياً وأبيقوريا ومشائياً في وقت واحد . وشاعت أيضاً عند الرواقين وخاصة في تفسيرهم لقصص الميثولوجيا اليونانية وآلهة الدين الشعبي . وكذلك عرفها السفسطائيون وأفلاطون ، ولعل فكرة التأويل المجازي التي تفترض أن الحقيقة مخفية وراء رموز وأمثال إنما ترجع إلى الأسرار الأورفية وقد استعمل فيلون هذه الطريقة لتأويل قصص التوراة . فرمز لتاريخ بني إسرائيل في طاعتهم أو عصيانهم الله بالنفس في اقترابها أو ابتعادها عن الله أو لأحوالها التي تتوالى عليها في هذه الظروف . فمن تأويله لسفر التكوين La genése أن الله أول ما خلق العقل النقي السماوي الذي يحيا بالفضيلة التامة ، ولكنه يشكل على مثال هذا العقل السماوي عقلاً أرضياً يرمز له بشخصية آدم ثم يخلق له مساعداً . هو الإحساس أو حواء ولكنها تفضله وتقويه فيفسد بالشهوة التي يرمز لها بالحية ، غير أن الأمل والرجاء يعودان إلى النفس (انيوس) فتأسف النفس على ما صدر عنها فيملاها الندم (إدريس) لينتهي الأمر بالعدالة (نوح) والتطهير التام (الطوفان) . كذلك يستلزم التأويل في حديثه عن طريق عودة النفس إلى الله ووسيلتها إلى معرفته فيقول بأن هناك طرقاً ثلاثاً هي :

(١) f. Decharme, Critique des trad. religieuses chez les grecs 1905.

أولاً : المجاهدة والزهد ، وهو طريق المريدين ، ويرمز لها بـ *Jacob* والثانية : تعتمد على الدراسة والتعليم ويرمز لها بـ *Ibrahim* أما أعلى الطرق وهو طريق الأنبياء والكاملين فيتم هبة إلهية أو نعمة إلهية وهو طريق اسحاق *Isaac* هذه هي أمثلة لاستعمال فيلون طريقة التأويل الرمزي لنصوص الكتاب المقدس وهي طريقة لحأ إليها فيلون حين أراد أن يجعل من الشريعة الموسوية اليهودية شريعة عامة للناس كافة لا تخص شعباً دون آخر ولا ترتبط بمكان دون مكان أو زمان دون زمان :

وقد استطاع أن يصل بهذا الأسلوب إلى نظرية فلسفية يشرح بها عقيدته في الوجود :

ب — نظرية فيلون في الله وصلته بالوجود :

إن يهوا *Yahoweh* إله اليهود الذي آمن بوجوده فيلون هو الإله المفارق للعالم المحسوس وهو الإله المتعال اللامتناهي في صفات الكمال التي لا يمكن أن تحدد أو تنحصر في عدد معين لذلك فهو لا يمكن وصفه إلا بالسلب . غير أنه لفرط علوه عن العالم ولعظم الهوة التي تفصله عنه لا يؤثر مباشرة في العالم بل يؤثر عن طريق وسائط أوقوى الهية وهذه الوسائط يختلف بعضها عن بعض بحسب الأعمال التي تقوم بها وعلى العموم فلها أنواع أربعة أولها وأهمها هي :

الكلمة أو اللوغوس : *Le Verbe, logos*

وتعد نظرية اللوغوس أهم ما في فلسفة فيلون وقد تأثر فيها بمصادر شتى . ولعل أقدم هذه المصادر في الفلسفة اليونانية يرجع إلى هرقليطس وإلى الرواقين :

أما هرقليطس فقد كان يعنى باللوغوس قانون الأضداد الذي يكسبها توازناً وانسجاماً ووحدة وقد تأثر فيلون بهذه الفكرة حين عين اللوغوس بأنه لوغوس قاسم أى بواسطته يقسم الله الكائنات فيميز بعضها عن بعض ويحفظ في الوقت ذاته النسب الثابتة بينها .

وكان اللوغوس يفيد عند الرواقين معنى علة الأشياء وقانونها ، كما أنه أيضاً قوة تسرى فيها غير أن اللوغوس عند فيلون يختلف عن لوغوس الرواقية ، إذ أنه كائن وسط بين الله ومخلوقاته ولكنه في الرواقية الإله الأكبر ، والعلة الأولى التي تسرى في جميع الكائنات . وقد عرفت الكلمة أول اللوغوس في التراث اليهودي بأنها كلمة الله Le verbe ومجموع الحكم الإلهية في الأسفار الخمسة الأولى من الكتاب المقدس Pentateuque عند اليهود وهى أسفار موسى .

وقد استقى فيلون فكرة اللوغوس من هذه المصادر المختلفة وحاول أن يقربها إلى العقل ويجعل منها فكرة فلسفية أما من جهة صلة اللوغوس بالعالم ، فنجد أن اللوغوس أشبه بمثل أفلاطون إذ هو النموذج الذى يخلق الله العالم على مثاله ، ويصفه بكل صفات الكمال من حق وخير وجمال . أما عن صلته بالله فهو واسطته إلى الخلق ورسوله إلى الناس وهو أيضاً الذى ينقل إليه تضرعاتهم فهو ابن الله ورسوله وهو وسيلته في خلق العالم وقد أثرت هذه النظرية في العقيدة المسيحية وظهرت آثارها في إنجيل يوحنا وهو الإنجيل الرابع الذى يرجح أن يكون قد كتب في القرن الثانى الميلادى وتأثر كاتبه بفيلون ، وإن ذهب بعض المؤرخين الآخرين إلى العكس من ذلك إذ يرون أن فيلون هو الذى تأثر بالإنجيل الرابع .

### الحكمة الإلهية : صوفياً :

أما الوسائط الأخرى التى تصورها فيلون بين الله والعالم إلى جانب اللوغوس فهى القوى الإلهية قوة الخير فى الله التى يتم بها إيجاد العالم وقوة القدرة التى يسيطر بها على العالم فهى قوة خيرة خلاقة وهى أيضاً قوة حاكمة تنزل العقاب لتحقيق سيادة الله على خلقه . وهى أيضاً الحكمة ( صوفياً ) التى يتحد بها الله لينتج عن اتحادها بها العالم . وكثيراً ما يرمز لهذه الحكمة الالهية بأنها أم العالم وقد تتصف بأنها زوج الإله . وفكرة زواج الكائنات الإلهية فكرة شائعة في الأديان القديمة فزيوس عند اليونان يتزوج من هيرا ، وأوزيريس في الديانة المصرية القديمة يتزوج ايزيس وينجب حورس .



### الملائكة والجن : Daemons

ومن هذه الوسائط أيضاً الملائكة وهي فكرة أخذها فيلون عن دين اليهود L'angélécologie وكذلك الجن والأرواح Daemons فيها النارية والأثرية وكلها تنفذ أوامر الله .

وكل هذه الوسائط تتوسط بين النفس الإنسانية والله . وإلى جانب الله اللامتناهى وجد العالم المتناهى عالم المادة ومصدر الشر الذى تحاول النفس الخلاص منه إما بالمجاهدة أو بالعلم أو بالنعمة الإلهية لكى تصل إلى الله وتتحده به ، وهذه هى الغاية من الإيمان فى العقيدة اليهودية .

وكذلك استطاع فيلون أن يقيم على أساس من إيمانه باليهودية نوعاً من الفلسفة المتأثرة بالفلسفة اليونانية ، بل هو خير مثال لتأثير الفلسفة اليونانية على الفكر اليهودى بالاسكندرية .

## الفصل الثامن

### المسيحية والحركة الفكرية في الاسكندرية

يقال إن الذى أدخل المسيحية في مصر هو القديس مرقس St. Mark مؤسس الكنيسة الاسكندرية<sup>(١)</sup> . غير أن أقدم البرديات التى تحمل إشارات من انجيل يوحنا إنما ترجع في تاريخها إلى القرن الثاني الميلادى . فربما دخلت المسيحية أرض مصر في تاريخ سابق ولكن لم تسجل فيما يوجد لها من آثار وربما كان السبب في ذلك هو الاضطهاد الذى وقع على المسيحيين الأول : وعلى الرغم من تعدد الأديان في ظل الإمبراطورية الرومانية وتساعها مع كثير من العقائد الدينية وسماحها لها بالحياة بعضها إلى جانب البعض الآخر إلا أن المسيحيين كانوا طائفة تحوم حولها الشكوك . فقد كانوا لا يشاركون كأصحاب الملل الأخرى في القيام بطقوس الديانة الرسمية ولا يقدسون صور الأباطرة وعلى العموم كانت لهم سمة الجمعيات السرية .

وكان أشد عصور اضطهاد المسيحية هو عصر الإمبراطور ديكْيوس ٢٤٩ - ٢٥١ Decius الذى ألزم جميع رعايا الإمبراطورية الرومانية بتقديم شهادات تثبت تقديمهم لقرايين للآلهة الوثنية Libelli وكان من لا يقدم هذه الشهادة يعتبر مسيحياً ويعاقب ، غير أن أعنف اضطهاد شهدته مصر كان في عصر دقلديانوس Diocletians فقد دمرت الكنائس وأحرقت الكتب الدينية وكثر عدد الشهداء حتى قال ترتوليان « لقد نبئت الكنيسة من أرض روتها دماء الشهداء » - وكانت الدعوة تزداد بسرعة تتناسب وقسوة الاضطهاد - كانت مصر عام ٣٠٠ م بلداً وثنياً ، غير أنه في عام ٣٣٠ م عدت بلداً يدين معظم أهله بالمسيحية . الأمر الذى انتهى بالأباطرة إلى التسامح حتى اعتقد قسطنطين عام ٣١٣ أنه رأى الصليب مرسوماً على قرص الشمس وعليه عبارة تقول « كذلك انتصرت Hoc Vincet » وأصبحت المسيحية

---

(١) مصر من الاسكندر الأكبر حتى الفتح العربى ص ١٦٩ وما بعدها .

على يديه ديناً رسمياً للإمبراطورية الرومانية ، وفي عام ٣٢٥ جمع مجمع قونية Nicaea لحسم مواضع الخلاف التي دار حولها الجدل بين رجال الكنيسة .

فقد كان من الطبيعي بعد أن دانت الإمبراطورية بالمسيحية أن يحتل رجال الكنيسة مناصب ومكاسب ليس من السهل الحصول عليها بغير منافسات وخلافات ومؤامرات ، ومن ثم فقد ظهر الصراع في ما دار بينهم من جدل ونقاش حول العقيدة نفسها ، بعد أن كان في بادئ الأمر أى في القرنين الأولين يدور حول الدفاع عنها ضد الوثنية ويتجه إلى تدعيم كيائها إزاء المذاهب الأخرى يهودية كانت أم وثنية . ظهرت في القرون الأولى للمسيحية فرق تجمع بين المسيحية والوثنية وكانت أهم هذه الفرق هي :

#### ١ - الغنوصية :

ظهرت الغنوصية أول الأمر في سوريا ، وازدهرت في القرن الثاني وانتشرت في أغلب بلاد الشرق الأوسط وخاصة في مصر وامتد أثرها إلى اليهودية والإسلام :

ويقال إنها أثرت أيضاً في انجيل يوحنا ، وهو الإنجيل الذي أدخل في المسيحية فكرة اللوغوس أما الأناجيل الثلاثة الأولى (متى ومرقس ولوقا) وهي المسماة بالـ Synoptic أى لاتفاقها مع بعض في الصورة العامة للمذهب فتميل إلى البساطة في تقديمها للعقيدة وتميل في تصويرها للمسيح إلى صورة المسيح الإنسان ، في حين يؤكد الإنجيل الرابع وهو انجيل يوحنا الجانب الإلهي الميتافيزيقي ، ولعل ما ساد هذا الإنجيل من أسرار ومن نزعة صوفية هو الذي قرب به إلى نفوس المصريين في عصر ثقلت عليهم أعباء الحياة حتى هربوا منها يلتمسون الأمن والسلام في نظم الرهبة والأديرة المنتشرة في الصحارى ، بل يقال إن انجيل يوحنا قد كتب في الاسكندرية :

وقد وجدت شخصيات كثيرة ادعت المسيحية وينطبق اسم الغنوصية على تفكيرها ، ومن أهمهم مرقيون Marcion وبازليدس Basilide وفالتينوس Valentinus . وقد عاش الأخيران بالاسكندرية وعلمنا بها خلال القرن الثاني الميلادي :

ويعتمد مذهبهم على فكرة الجنوسيس Gnosis أو المعرفة الصوفية التي تهدف إلى الخلاص من العالم الحسى والاتحاد بالله .

وذهبت الغنوصية فى تأويلها لعقائد المسيحية مذهباً خاصاً بها ، وخاصة فى عداؤها للدين اليهودى . فقد رفض الغنوصيون تعصب اليهود وادعائهم أنهم شعب الله المختار ووجدت فى هذا الكلام صدمة لكبرياء اليونان والعناصر الأخرى فعارضت التوراة بالإنجيل وكرهت إله العهد القديم ، وعدته إلهاً شريراً خلق العالم المادى مصدر الشر والنقص ، بل نبذت التوراة وقدمت نظريتها الخاصة بالخلق . فقد اتفق الغنوصيون جميعاً على القول بوجود عدد كبير من الموجودات الروحانية أو القوى التى توجد بعد الله ، أو الإله الأعلى . ومن هذه الموجودات إناث وذكرور ، وكلها مظاهر للإله غير المعروف وتكون جميعاً الصفات الإلهية ويبلغ عددها ثلاثة وثلاثين قوة ترمز للثلاثين عاماً من عمر المسيح . وقد سماها فالنتينوس أشهر معلمى الغنوصية بالايونات Aeons ، وإحدى هذه الأيونات هى الحكمة صوفيا Sophia التى ضلت فخلقت العالم بواسطة ابن لها ماكر هو إله اليهود . لكن أحد الأيونات الخيرة ، وهو المسيح بعث يعيد الحكمة إلى صوابها ويرجعها إلى زمرة المجموعة الروحانية الخيرة — بمعنى آخر ذهبت الغنوصية إلى أن هذا العالم المحسوس من خلق جيھوفا — يھوا Yahweh إله التوراة ، وهوا بن عاق للحكمة الإلهية غير أن الإله الأعلى الخير لم يترك لإله اليهود الحكم المطلق فى العالم فأرسل ابنه فى شخص المسيح ليحرر الناس من تعاليم موسى الخاطئة :

وقد وجد المسيحيون الأول ضرورة الرد على هذه الفرق الغنوصية التى حاولت التفضيل بالعقيدة المسيحية . ومن أشهر المدافعين عن المسيحية ضد الغنوصية القديس ايريناىوس St. Ireneus المولود بأزمير حول عام ١٢٦ لأسرة مسيحية وقد عرفت آراؤه من بحث كتبه عرف باسم ضد الفرق الخارجة Adversus Haereses أكد فيه أنه لا يوجد سوى إله واحد خير وليس كما يقول الغنوصيون بأنه خير وإله صانع العالم ماكر وشرير :

كذلك اختلطت المسيحية في مبدأ نشأتها بالمناوية Manicheisme التي ترجع إلى ماني بن قاتك الذي ولد ببابل عام ٢١٥ ووصلت دعوته إلى الهند ، ولكن لقي مذهبه معارضة من الزرادشتية وانتهى الأمر باعدامه عام ٢٧٢ .

وقد أخذ عن ديانة زرادشت القول بمبدأين للعالم مبدأي النور والظلمة أو الخير والشر وتجسد الشر في المادة وصار عنصراً مقابلاً تماماً للخير المتمثل في الروح ، واعتقد أنه رابع الأنبياء ، والثلاثة السابقون عليه هم المسيح وزرادشت وبوذا ، فجمع بين الخوسية والنصرانية على حد قول الإمام الشهرستاني<sup>(١)</sup> . ولكنه حرف في عقائد النصرانية ، فذهب إلى أن المسيح لم يولد بل جاء رجلاً ، وأنه لم يصلب بل الذي صلب هو الشيطان ، وقال بنوة المسيح عليه السلام ولم يقل بنوة موسى عليه السلام فاقترب في كراهيته العهد القديم من الغنوصيين ؟

وقسم ماني الناس إلى ثلاث طوائف ، الصديقون أو المختارون وهم اسمى الدرجات ويدركهم الخلاص فينعمون بعد الموت يلهم السماعون ثم الخطاة وهم أهل الأديان الأخرى . وكان للمناوية نظام كنسي يرأسه أمام مقره بابل يليه اثنا عشر معلماً أشبه بالحواريين ثم أساقفة وكنهنة وشمامسة<sup>(٢)</sup> . وبقيت المناوية منتشرة في الشرق وحول البحر المتوسط إلى القرن الثالث عشر وعرفها العرب من الكتب السريانية وذكروها ضمن ما ذكروا من ملل القدماء وأديانهم :

وإلى جانب هذه الفرق ، تعرضت المسيحية المبكرة لهجوم أنصار الوثنية وعلى رأسهم كلوسوس Celsus الفيلسوف الأفلاطوني . فقد رأى أنها لم تأت بمجديد ، فالاعتقاد في إله متعال موجود في الفلسفات السابقة والمناداة بأخوة البشر والمحبة قد ردها كثير من الفلاسفة قبل المسيح ، وتولى الرد على انتقادات كلوسوس أوريجين وكليمنت :

(١) كتاب الملل والنحل للإمام الشهرستاني تخريج محمد بن فتح الله بدران .

الطبعة الثانية . القاهرة القسم الأول ص ٢٢٤ - ٢٢٩ - الطبعة الثانية .

(٢) يوسف كرم - تاريخ الفلسفة اليونانية . القاهرة ١٩٤٦ ص ٢٥٨ إلى ص ٢٦٠ .

ويرى أكثر المفسرين أن المسيحية لا تقوم على أساس فكرة جديدة بقدر قيامها على أساس شخصية المسيح المعجزة . ومن جهة أخرى يمكن التمييز بين المسيحية وما عاصرها من أديان أخرى على أساس القيمة النسبية للطقوس والاعتقاد ، فبينما كان أداء الطقوس هو أساس العبادات القديمة الوثنية بحيث كان أى خطأ يحدث أثناء الطقوس يلغى العبادة نجد أن المسيحية قد رجحت جانب الاعتقاد على جانب الطقوس بحيث صار للإيمان الأولوية على أداء الطقوس .

ومن أشهر المدافعين الأول عن المسيحية كليمانت الإسكندري ١٥٠ - ٢١٧ وتلميذه أوريجين . ويمثل كليمانت مذهب الفلسفة المسيحية النحالية من كل المؤثرات الغنوصية أو الوثنية . وكتب مؤلفات من أهمها المدخل تعتمد فيه هداية الوثنيين إلى الإيمان بالمسيحية ويرشدهم إلى الحق الذى هو أوضح من معتقداتهم وخرافاتهم الغامضة :

وكتابه الثانى سماه المؤدب قصد به أن يصلح من عادات الوثني ويقوم أخلاقه . ولكن الإصلاح الأخلاقى لا يكفي ، فكتب كتاب الطنافس (١) لإرشاد العقل إلى الحقيقة الدينية . وقد كان هذا الكتاب رداً على الدعوة التى تميل إلى تبسيط العقيدة المسيحية وتنقيتها من تعقيد الفلسفة الذى يتناف مع الإيمان . فذهب كليمانت إلى أن التفكير العقلى ضرورى لتمييز الطريق للإيمان وذهب إلى أن الله قد زود اليهود بالشرعة الموسوية ، وبعت للمسيحيين المسيح ، أما قدماء اليونان فقد لجأوا إلى الفلسفة لترشدهم إلى ما أرشد إليه الدين الأم الأخرى : فالفلسفة لا تتعارض مع الدين بل هى خادمة الدين كما تكون الفنون الحرة الأخرى خادمة الفلسفة . ويخص فيثاغورس وأفلاطون بالإعجاب ويمتدح أخلاق الرواقين ولكنه يعارض تصوراتهم المادية لله والنفس .

وذهب كليمانت مذهب جميع معاصريه فى تعالى الله، ورأى أننا لانعرف الله إلا بواسطة ابنه وحكمته الذى يعنى بالعالم ويهدى البشر :

أوريجين :

ولد بالاسكندرية لأسرة مسيحية وتلمذ على كليمانس السكندري ثم على أمونيوس سكاس معلم أفلوطين . ثم أسس مدرسته وبدأ يعلم منذ عام ٢١٨ ، ولما قامت معارضة بعض أساقفة الاسكندرية لبعض آرائه وحظروا عليه التعليم رحل إلى فلسطين وهناك شب اضطهاد عنيف للمسيحية في عصر دقيوس فاعتقل وعذب ومات بمدينة صور :

ومن أهم ما بقي من مؤلفاته كتابه ضد كلسوس Contra Clsus وكتاب المبادئ Peri Arkhon وقد استخدم أوريجين الفلسفة في تفسير العقائد الدينية ففسر ما جاء في سفر التكوين « في البدء خلق الله السماوات والأرض » بأنها لا تعنى أنه خلقها في الزمان بل من الأزل لأن الله لا ينبغي أن يبقى بلا رعية أو أن يتحول من الالخلق إلى الخلق . وكذلك ذهب إلى أن النفوس أزلية أبدية ولكنها تختلف عن الله بصيها الفساد والصلاح ، وقد ذهب إلى أن النفوس كانت جميعها في البداية كاملة وكان لها دائماً أجسام خفيفة مضينة ولكنها سقطت بعد أن تحولت عن تأمل الله فأصبح بعضها ملائكة وبعضها شياطين وبعضها بشرا ، ولكنها سوف يدركها الخلاص جميعاً حتى نفوس الشياطين والأشرار في وقت ما لأن حياتها لا تنتهى بالموت .

وقد رأى كثير من رجال الكنيسة في آراء أوريجين عن قدم العالم وخلاص النفوس جميعاً خروجاً على العقيدة المسيحية . فالمسيحية لا ترى أن الخلق يستدعى حدوث تغير في الله ، بل تقول ان الإرادة الإلهية قديمة مثل الله وأن مفعولاتها حادثة . ويؤكد أوريجين بأنه لا يعنى بقدم المادة أنها غير مخلوقة بل يقول إنها مخلوقة من العدم منذ الأزل . ويرى أن النفس الإنسانية روحانية صرفة قولها الحرية في اختيار مصيرها وإذا كان الله يعلم اختيار المخلوقات إلا أن علمه بها لا ينقص من هذه الحرية لأنه يوجه إلى الخير ويترك للبشر اختيار الطاعة والعصيان . أما عن المعاد فقد ذهب إلى عكس ما يذهب إليه الأفلاطونيون الذين أقرروا الخلود للنفس وحدها بعد مقارقتها البدن فقال أوريجين بان الجسم ليس شراً لأنه صنع الله ، ويصاحب النفس

في خبرها وشعرها ومن ثم فقد اعتقد أن البعث يكون بالأرواح والأجساد معاً . غير أن هذا الجدل حول المسيحية قد انتهى في بداية القرن الرابع الميلادي من الموضوعات الفلسفية العامة إلى تناول المعتقدات الخاصة بالمسيحية نفسها . وهذا ينقلنا إلى مشكلة الخلاف بين رجال الكنيسة حول السيد المسيح ، والتجسد وهي المشكلة التي اشغلت الفكر الفلسفي الديني في الاسكندرية منذ القرن الرابع الميلادي .

#### طبيعة الثالث :

كان مثار الجدل هو الخلاف في تفسير طبيعة الثالث أو تحديد الجوانب الإلهية والإنسانية في شخصية المسيح . فقد جاءت المسيحية بفكرة التجسد التي تجمع بين الإله والإنسان في شخص واحد ، فالمسيح إلهي من طبيعة أبيه وبشر من طبيعة أمه . وجاء آريوس وكان أحد قساوسة الاسكندرية فلم ينكر الوهية المسيح ولكنه اعتقد أن المسيح هو ابن الله ، لا بد أن يكون أصغر منه ، فالأب أسبق في الوجود على الابن ، ورأى أن طبيعة المسيح مشابهة لطبيعة أبيه وإن لم تكن هي نفس طبيعته ومن هنا سمي أتباع آريوس بأصحاب الطبيعة ، إذ آمن آريوس وأتباعه بأن المسيح هو خالق الكون لأن الله أعلى من أن يتولى هذا الأمر بنفسه . وقد مالت العناصر اليونانية أو المتأثرة بالفلسفة اليونانية إلى مذهب آريوس وعضد الأباطرة طول القرن الرابع النظرية الآريانية باستثناء الامبراطور الوثني جوليان المرتد ٣٦١ - ٣٦٣ . لكن أنثاسيوس Athanasius ٢٩٧ - ٣٧٣ أسقف الاسكندرية استطاع أن يكسب من جمهور المصريين أتباعاً لرأيه في هذه المشكلة ، إذ رأى أن عقيدة آريوس مع أنها تقرب المسيح من قلوب الناس إلا أنها تتعالى بالله إلى حد يخرجه عن العواطف البشرية ورأى أن الابن والأب لا بد أن يكونا من طبيعة واحدة ، ولذلك سمي وأتباعه بأصحاب الطبيعة الواحدة Mone-Physis Monophysite وقد اصطفح جهاد أنثاسيوس الديني بالصعبة القومية إذ رأى فيه المصريون شخصية يلتفون حولها<sup>(١)</sup> وهذا ما جلب عليه عداء الأباطرة سواء منهم من اعتنق المسيحية أو من ظل وثنياً . غير أن

(١) د . وهيب كامل : أمياتوس مركليينوس ، انظر المقدمة .



النقاش قد عاد فامتد في القرن الخامس إلى البحث في أم المسيح ، هل يمكن أن تلقب باسم أم الإله Theo to kos أم هل كانت أما للطبيعة البشرية فقط وليس للطبيعة الإلهية ؟ .

ولعل أصل هذه المشكلة يرجع إلى مشكلة أخرى فلسفية هي هل تأتي النفس الإنسان عند الولادة أم قبلها ؟ — فإن صح أن النفس العاقلة لا تكون في الجنين حتى يولد تكون العنراء أم بذن المسيح ، أما إن صح وجود النفس في الجنين قبل ولادته فتكون العنراء أم الإله . وقد ذهب نسطوريوس Nestorus (١) بطريرك القسطنطينية إلى سلب العنراء لقب أم الإله ، حيث أن للمسيح طبيعتين . ولكن قامت احتجاجات كثيرة من جانب أنصار الطبيعة الواحدة ، ونجح القديس كيرلوس St. Cyril بطريرك الاسكندرية في حمل مجمع أفسوس عام ٤٣١ على إدانة نسطوريوس وأتباعه فعد هرطيقا غير أن كثيراً من أتباع نسطوريوس من السوريين قاطعوا المجمع وعرف هؤلاء المنشقون باسم النساطرة .

ولقد انتصر النساطرة في أماكن بعيدة فوصلت آراؤهم إلى الصين والهند . وانتصر أتباع كيرلس وسما بأنصار الطبيعة الواحدة Monophysite غير أن البابا Leo الذي دفع خطر « أتيل » عن روما دعا إلى مجمع آخر في Chalons رفض فيه دعوى أتباع الطبيعة الواحدة وعارض مجمع أفسوس وقرر في مجمع شالون أن للمسيح طبيعتين واحدة إنسانية والأخرى إلهية . ومنذ بداية القرن الخامس صارت القبطية هي اللغة السائدة في مصر ، بل صارت وحدها لغة العلم الذي انحصر في حلود الحياة الدينية ، وبدأت الكنيسة المصرية تؤكد ذاتها إزاء الكنيسة الكاثوليكية وكره المصريون أتباع الحكومة الإمبراطورية المسمين بالملكانيين Melkites وسمى أكثر المصريين باليعاقبة نسبة إلى يعقوب البردعي Jacobus Baradaeus وكانوا يأخذون دائماً بنظرية الطبيعة الواحدة للمسيح .

(١) انظر . علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب . تأليف دى لاس أولبرى وترجمة الدكتور وهيب كامل .

وعلى العموم فقد كان الرهبان في العصر القبطي قليلي الاهتمام بدراسة الفلسفة اليونانية وقاطعوا التفكير العلمي وهاجموا الفلاسفة وينسب لهم قتل رئيسة المدرسة الأفلاطونية الجديدة الفيلسوفة هيپاثيا Hypathia عام ٤١٥ فقضوا بذلك على كل تفتح علمي حتى إذا ما جاء القرن السادس كانت الحضارة الهلينية تختصر تماماً في الاسكندرية واندثرت اللغة اليونانية وحلت محلها اللغة القبطية وفي بداية القرن السابع كان العرب قد تم لهم فتح مصر بقيادة عمرو بن العاص وفي خلافة عمر بن الخطاب .

## الفصل التاسع

### الاسكندرية والفلسفة الأفلاطونية الجليدة

تنسب الأفلاطونية الجديدة إلى أفلوطين ، وهناك من المؤرخين من يعتبرونها ضمن فلسفة الاسكندرية ، ولذلك فقد سعى العرب أفلوطين بالشيخ الاسكندراني ، وما لاشك فيه أن الاسكندرية كانت مهد الأفلاطونية الجديدة حيث كانت مركزاً للعلم والثقافة منذ عصر البطالسة وبين قاعاتها ومعابدها التقى الشرق بالغرب وفيها تأثرت اليهودية والمسيحية بالفلسفة الإغريقية ، غير أن هناك من الباحثين من يرفض تسمية الأفلاطونية الجديدة باسم مدرسة الاسكندرية ، إذ لم تكن فلسفتها ضمن الأبحاث العلمية والأدبية التي حفلت بها دوائر المتحف والمكتبة الاسكندرية بل لعل ما صاد الأفلاطونية الجديدة من تصوف جعلها على النقيض من الروح العلمية والتخصص الذي تميزت به علوم الاسكندرية . من جهة أخرى لا يمكن ربط الأفلاطونية الجديدة بمكان ما . فقد وضع أفلوطين مذهبه في روما وليس في الاسكندرية وشاعت الأفلاطونية الجديدة في أرجاء العالم اليوناني الروماني وتقبلتها الاسكندرية كما تقبلتها المدن الأخرى ، وبعد موت أفلوطين نشر فورغوريوس وبامبليخوس مذهب في كل جهات العالم الروماني التي كان فيها اهتمام بالفلسفة حتى تبناها خلفاء أفلاطون في الأكاديمية وبقيت بها حتى أغلق جستنيان المدارس الفلسفية عام ٥٢٩ وطردها أساتذتها بعد أن ظلت الأكاديمية قائمة ما يزيد على ثمانمائة عام .

على أنه لا يمكن على أي حال أن نفصل الفلسفة الأفلاطونية الجديدة عن البيئة الثقافية التي سادت الاسكندرية في القرون الأولى الثلاثة للميلاد فالتيار الأفلاطوني في الفلسفة اليونانية الذي اختلط بفلسفة الرواقيين وجد في الاسكندرية مجالا خصباً ليعمل عمله فيسرى متولواً بلون البيئة المصرية القديمة وبإديان الشرق السحرية إلى كتاب هذا العصر ، ولا يمكن أن

نستثنى أفلوطين من التأثير بهذا التيار السكندري ذى السمات الواضحة فقد درس أفلوطين على أمنيوس سكاى الذى وضع مذهبه فى الاسكندرية واتسم مذهبه بروح التصوف السائد عند غيره من معاصريه أمثال فيلون السكندري ، أما من يرفضون تسمية الأفلاطونية الجديدة باسم مدرسة أو فلسفة الاسكندرية بسبب أن فلسفة أفلوطين لا تتسم بالروح العلمية التجريبية التى سادت دوائر المتحف والمكتبة فإنهم فى الواقع يغفلون تطور الحياة الفكرية وتدهورها السريع على مدى أربعة قرون من الزمان . فما لاشك فيه أن اسكندرية البطالسة الأولى غير الاسكندرية تحت وطأة استعمار الرومان لها ، ومهما ظهر فى عصر البطالسة من مجون وظلم أرهق كاهل المصريين أصحاب البلاد الأصليين إلا أن فقدانهم استقلالهم واستنزاف روما لموارد بلادهم قد ساء أحوالهم إلى حد لم يجدوا معه بداً من 'الالتجاء إلى الدين والتصوف والهروب من الحياة .

فالحياء العلمية التى كانت مزدهرة فى المتحف والمكتبة قد أصابها ما أصاب الحياة العامة من ضمور وتوقف عن كل إنتاج أصيل . فدخل العلم منذ القرن الثانى الميلادى تحت تأثير غيبي سحرى<sup>(١)</sup> ، فانقصد كتاب العصر السكندري اليونانى الرومانى علم الرياضة الذى تألق مع أفقليدس لأنه يبعد الإنسان عن الله والتقوى ، أما علم الطبيعة المستمد من تياوس أفلاطون وأرسطو فقد وقع تحت تأثير الفلسفة الرواقية التى تلجأ فى تفسيرها لظواهر الكون المادى إلى القوى الروحانية فتفسر مثلاً ظواهر المد والجزر بمبدأ التعاطف الكونى .

أما الطب فبعد مدة ارتبط فيها بالتشريح وعلم وظائف الأعضاء دخل تحت تأثير الفلسفة الشكية إلى مرحلة أصبح فيها طب خبرة ووصفات ، ويتأثر جالينوس أخذ صبغة فلسفية تظهر الغائية والعناية الربانية مما قرب به لعقول رجال العصور الوسطى .

(١) د. نجيب بلدى ، تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها انظر من ص ٤١ إلى ص ٤٧ .

تلك السمات الغيبية التي أثرت على العلم لم تكن في الواقع غريبة عن روح الفلسفة الأفلاطونية الجديدة وليس تفكير أفلوطين بعيد عما عرف منتشرًا في القرن الثاني الميلادي من مؤلفات سميت بالمؤلفات الهرمسية .

ولا يمكن إرجاع المؤلفات الهرمسية إلى ما قبل القرن الثاني الميلادي (١) وإن أصبحت في القرن الرابع تنسب إلى (هرمس - توت) إله الحكمة والفنون في مصر ، وقبل إنها قديمة ترجمت من اللغة المصرية القديمة إلى اللغة اليونانية . ولكن الأرجح أن يكون المحتوى الفكري فيها مستمدًا من أصول يونانية ، وإن مؤلفيه يونان تمصروا . وفي لغة هذه المؤلفات تشابه واضح بينها وبين لغة التسايعيات ، التي تعتمد دائماً إلى البدء بقول لأرسطو أو أفلاطون ثم تأخذ في التعليق عليه ، وكانت تقول بمعرفة صوفية ورؤى روحية أشبه بما انتهى إليه أفلوطين وتتفق مع التيار الأفلاطوني في فكرة سقوط الإنسان وخطيئته فتقترب مما ورد في الجمهورية وفيلون وفايدروس .

ويمكننا في النهاية أن نقول إن أفلوطين هو امتداد لتاريخ الفلسفة اليونانية القديمة وتكلمة للتيار الذي سار من أفلاطون إلى أرسطو والرواقين ، ولكنه من جهة أخرى يعكس معالم الحياة الفكرية في الاسكندرية ويكشف عن تأثير واضح بروح الشرق الدينية ، ويعد حلقة من أهم الحلقات الأخيرة في سلسلة الفكر اليوناني ووريثاً لأعظم شخصيات اليونان الفلسفية .

### حياة أفلوطين :

نعرف حياة أفلوطين من بحث كتبه تلميذه فرغوريوس عن حياة أستاذه . فقد لازمه فرغوريوس حوالي ست سنوات ، وكان فرغوريوس في الثلاثين حين بدء اتصاله بأفلوطين الذي كان عندئذ في التاسعة والخمسين لذلك فقد اعتمد فرغوريوس في تأريخه للفترة المبكرة من حياة أفلوطين على رواية تلميذ آخر لأفلوطين يسمى أمليوس . ورواية فرغوريوس لاتبين بوضوح

منشأ أفلوطين لأنه كان لا يحب أن يذكر شيئاً عن ميلاده ، وعرف أنه ولد بمدينة ليقيوبوليس — أسيوط — بمصر عام ٢٠٥ ، وكان في الغالب من أسرة ميسورة استطاعت أن توفر له منذ سن الثامنة الحضور على أساتذته في الرياضة والشعر ، غير أن موهبته الفلسفية لم تتفتح إلا على يد أمنيوس سكلس الأفلاطوني السكندري الذي لم يكتب شيئاً ، وكان مسيحياً مرتداً ، وكان من تلاميذه عدا أفلوطين لونيغينوس الأديب وأوريجين وهرنيوس ، وقد تعاهد التلاميذ على حفظ أسرار أمنيوس ولكن أخل هرنبيوس بالوعد وتبعه أوريجين ثم أفلوطين .

ومكث أفلوطين إحدى عشرة سنة في مدرسة أمنيوس ثم حدث له أزمة نفسية ترك الاسكندرية على أثرها وتبع الإمبراطور جورديان في حملته على سوريا لطرد الفرس منها ، وكان يأمل أن يسير في موكب النصر الروماني ليتعلم من الشرقيين حكمتهم كما حدث لفلاسفة عصر الاسكندر ، ولكن هزم الإمبراطور في ما بين النهرين والتجأ أفلوطين إلى انطاكية ومنها قصد روما واستقر بها وكان وقتئذ في الأربعين من عمره .

وفي روما استطاع أفلوطين أن يجتذب أعظم شخصيات العصر والتف حوله اناس مثل الإمبراطور جالينوس وزوجه سالونينا ، وكان لشخصية أفلوطين الفضل الأكبر في جمع هذا الجمهور الذي لم يكن في الواقع جمهور زهاد بل كان من الأرستقراطية العليا القادرة على التزود بالثقافة والرحلات ولم يكونوا من المتفرغين لحياة روحية دعا إليها أفلوطين في مدينته المثالية « أفلاطونوبوليس » ، التي جاءت أشبه بدير منه إلى جمهورية أفلاطون ولعلها تأثر في تصويره لها بأديرة اليهود الإسينيين (١) .

أما عن التساقيات فهي مذكرات تركها أفلوطين بخط رديء ، فجمعها فرقريوس ونظمها ونشرها . يقول سررت بالعدد ستة والعدد تسعة فجمعتهما في ست تاسوعات ، ولم أسرفها على نظام زماني في ترتيبها فهذا قد بينته في مكان آخر ، وإنما قسمتها بحسب الموضوعات .

(١) *Essence. Eséniens.*

فالتاسوع الأول يحتوى على موضوعات أخلاقية — ، والثانى يبحث فى الموضوعات الخاصة بالطبيعة ، والثالث يتناول موضوعات خاصة بالعالم أما الرابع فيبحث فى النفس ، والخامس يتناول العقل والحقيقة التى تعلو على العقل ، أما السادس والأخير فيتناول موضوعات مختلفة ومنطقية . فتكون مجموع البحوث أربعة وخمسين بحثاً ، أكثرها أشبه بشروح لفلسفة أفلاطون وأرسطو ، وكثيراً ما يبدأ البحث بجملة لأرسطو ثم يعقبها شرح طويل لهذه القضية .

والنظرية الرئيسية فى هذه التسايعات تتلخص فى وصف مسيرة النفس فى صعودها إلى العالم العلوى وهبوطها إلى العالم الأرضى .

وبعد موت أفلوطين أخذ تلاميذه فى نشر مذهبه ، فنشر فرغوريوس تأريخه لحياة أستاذه عام ٢٩٨ أى بعد موته بحوالى عشرين عاماً ثم نشر التسايعات وكتب هو المدخل إلى المقولات الذى عرف باسم إيساغوجى . فلسفة أفلوطين .

رجع أفلوطين إلى فكرة الرواقية فى أن منزلة الشيء فى الوجود متوقفة على مدى تماسكه ووحدة أجزائه<sup>(١)</sup> . فدرجات الوحدة مختلفة ومتدرجة ، فن وحدة كومة الطوب الناتجة عن تلاصق مفرداتها إلى وحدة الجوقة أو الجيش إلى وحدة الكائن الحى التى ترجع إلى وجود النفس إلى وحدة أقوى من الوحدة العضوية هى وحدة العلم الذى تنطوى النظرية فيه على باقى النظريات بالقوة ، وهكذا تكون الوحدة فى الروحانيات والمجردات أقوى منها فى الجسمانيات . ولكن كل وحدة غير مكتملة ولا مطلقة تفترض فوقها وحدة أشد اكتمالاً ، فائتلاف أجزاء الجسم الحى تفترض وجود وحدة أعلى هى وحدة النفس ، ووحدة النظريات العلمية فى الكيان العلمى تفترض فوقها وحدة العقل الذى يدركها ووحدة العقل تنتهى فى آخر الأمر إلى المبدأ الواحد الأقصى المطلق الذى هو أساس وحدة كل شيء ووجود كل شيء وبغيره يتفتت كل شيء ويتشتت ولا يوجد له كيان .

(١) E. Brehier, Histoire de la Philosophie, T. I, 2, p. 451.

وكانت وحدة الكائن عند الرواقية تفسر على أساس وجود مبدأ فعال روحاني يسرى في الكائن فيكسبه تماسكاً ووحدة ، أما أفلوطين فيرى أن مبدأ الوحدة في الكائن تشبه مايجرى في العلوم ، فالعلم واحد لأن هناك عقل واجد ينظر إلى موضوع واحد، وكذلك تأمل الكائن لما هو أعلى منه في الوجود والوحدة يضئ عليه وجوداً ووحدة ، فقولنا إن الواحد هو مصدر الوجود يعني أن الفكر والتأمل هو مصدر الوجود ، ولا يقتصر التأمل على العقل حين يتأمل موضوعه بل ينطبق أيضاً على الطبيعة فهي تأمل صامت للمثال ونموذج تحاول محاكاته (١) إذ لا يحصل حيوان أو نبات أو كائن طبيعي على صورته ولا على وجوده بالفعل مالم تنظر الطبيعة إلى نموذج مثالي موجود في العالم العقلي .

وفلسفة أفلوطين هي وصف لطريقين ، أحدهما هابط تدريجياً من الواحد أو الخير إلى العقل الإلهي الذي يحوى المثل إلى النفس بأنواعها المختلفة إلى أدنى الحقائق أى الأجسام المحسوسة ، فهو طريق فيه محاولة جادة لبناء مذهب ميتافيزيقي في الوجود . وطريق آخر صاعد يصف النفس في ارتفاعها إلى الخير المطلق واتحادها به ، فيكون عندئذ بصدد الحديث عن تجربة الاتصال أو الجذب الصوفي .

قثمة طريقين في فلسفة أفلوطين طريق ميتافيزيقي يسر من الواحد إلى الكثرة وطريق صعود صوفي يتلخص في العودة من الكثرة إلى الوحدة الأصلية .

نظرية الأقاليم (٢) :

المبدأ الأول ToProton هو الواحد To En وهو الخير المطلق T'Agathon لا يمكن معرفته أو الإحاطة به ، لأنه غير محدود لا تحده صورة ولا تعريف لأنه فوق العقل والمعرفة . إنه أشبه شيء بالواحد البارمنيدي عند أفلاطون إذ يمكن أن نسب له كل شيء ونسلب عنه كل شيء ، كذلك هو أقرب

(١) Brehier, Ibid, p. 452.

(٢) V. 2, 1.



شيء إلى مثال الخير الذى جاء وصفه فى الفصل السادس من محاوراة الجمهورية لأنه يفيض على الكائنات بوجودها لذلك فهو يسمو على الوجود .

ثم يصف أفلوطين الواحد بأنه لا يفكر لأن الفكر يعنى التفرقة بين الذات المفكرة وبين موضوعها وهذا التمييز يتنافى مع الوحدة المطلقة لذلك فالفكر لا يجوز إلا للعقل ثانياً درجات الحقيقة . ولكن ليس معنى ذلك أن الواحد لا يعنى شيئاً لأن له نوع من الإدراك لذاته .

ويحرص أفلوطين على تأكيد تعال الواحد واستبعاد كل صفة مكانية عنه إذ ليس الواحد إلهاً مفارقاً للعالم انه فى كل مكان وفى لا مكان . والأصح أن نقول انه يحوى كل شيء لأن الأهل فى الأكبر ، فالجسم فى النفس والنفس فى العقل والعقل فى الواحد . ولأن الواحد غير محدود فى شيء معين فانه موجود فى كل شيء بحسب قابلية كل شيء لتقبله .

لكن هذا الواحد شأنه شأن كل ما هو كامل لا بد أن يخلق كالكائن الحى يتوالد إذا اكتمل نضوجه . وتوالد الواحد يصدر بغير وعى ولا إرادة لأنه أشبه بالفيض الصادر عن النبع أو كالاشعة والضياء تسيل من الشمس بغير أن يؤثر الناتج على مصدره وقد عرفت هذه التشبيهات الأفلوطينية لصدور الأشياء عن الواحد باسم نظرية الفيض emanation .

غير أن الناتج يجتهد قدر إمكانه أن يظل بالقرب من مصدره الذى تلقى عنه حقيقته ، وبمجرد صدوره عنه يلتفت إليه ليتأمله ، وفى هذا الالتفات والتأمل يتولد — ولادة أبدية الاقنوم التالى :

والاقنوم الثانى يتصف بأنه وجود être وعقل intelligence وعالم معقول intelligible . ولشدة تعقيد فكرة أفلوطين فى العقل يلجأ إلى استخدام كلمة اللوغوس Logos ليعبر عن هذا العقل فى علاقته بالواحد . يقول إن العقل كلمة ولوغوس للواحد أى مبدأ وقوة ممثلة لهذا الواحد ومعبرة عنه فى مستوى أدنى من الوجود . وكما يكون العقل كلمة للواحد تكون النفس بلورها لوغوس وكلمة للعقل . واستعمال أفلوطين لكلمة اللوغوس يفيد هنا

معنى الاستمرار والوحدة بين المستويات المختلفة للوجود في مذهب أفلوطين (١) والعقل أيضاً روح وحياة ونشاط ، ولذلك يلجأ كثير من الشراح إلى استعمال كلمة الروح Spirit للإشارة إليه (٢) والعقل يدرك نفسه ادراكاً مباشراً أو محسوساً مباشر Noein وادراكه لنفسه هو ادراك لعالم المقولات أو المثل الأفلاطونية ، وهنا يقترب أفلوطين من بعض الأفلاطونيين المتوسطين الذين قالوا إن المثل هي أفكار الله . ويرى أفلوطين خلافاً لما ذهب إليه أفلاطون وأرسطو أن للأفراد الجزئية مثلاً في هذا العالم العقلي هي التي تكون نماذجها وحقائقها . وعلى الرغم من الكثرة الموجودة في هذا العالم إلا أن العقل يوحد بينها ، لذلك يصفه بقوله إنها الكثرة في الوحدة والوحدة في الكثرة ، والكل مجتمع . وعدد المثل وإن كان كبيراً إلى حد لا معقول إلا أنها ليست لا نهائية ويتصورها أفلوطين أعداداً فيظهر تأثيره بالفيثاغورية الجديدة .

وفي الفصل الأول من التاسوع السادس يوجه أفلوطين نقده لمقولات أرسطو العشرة إذ يرى أنها لا تنطبق إلا على عالم الظواهر المحسوس ، ويرى أن هناك ثلاثة أزواج من المقولات تنطبق على الوجود ، وكل زوج منها يتضمن ضدتين وهي العقل لأنه تفكير ، والوجود لأنه موضوع التفكير ، ثم الاختلاف والذاتية والحركة والثبات . فهو حركة لأنه تفكير وثبات لأن التفكير لا يعنى التغير بل الثبات ، وهو اختلاف لأن الأشياء التي تعقلها تتميز عن بعضها وذاتية لأنها في الوقت نفسه متحدة ببعضها . وهذه المقولات التي قال بها أفلوطين تعتمد على المقولات التي وضعها أفلاطون للوجود في السفسطائي وفي بارمنيدس (٣) .

(١) A.H. Armstrong, Plotinus. London, 1953. p. 35.

(٢) يرى إنج أن أفلوطين لم يكن فيلسوفاً عقلياً شأن هيجل مثلاً ولم ينسب للعقل التفكير الاستدلالي المنطقي بل نسبته للنفس . أنظر .

W.R. Inge The Philosophy of Plotinus.  
Longmans 1923, second edit. Vol. II, p. 37-38.

(٣) Sophist. 254 — Parm. 145-147.

ويستبعد أفلوطين الزوج الأول من المقولات بعض الأحيان ويستبقى الأربعة الأخيرة وأحياناً أخرى يستبعد العقل ولا يعده ضمن المقولات ، ولكن خلفاء أفلوطين لم يلتزموا بهذه المقولات ورجعوا إلى مقولات أرسطو العشرة بعد ذلك .

ويحوى العقل الكلى العقول الفردية كما يتضمن العلم مجموعة العلوم والنظريات السابقة عليه بالقوة ، فجميعها عقل كلى بالفعل وعقول جزئية بالقوة . وفى الإنسان القدرة على التسمى والاتحاد بهذا العقل الكلى لأن فى هذا الاتحاد عودة إلى مثاله وحقيقته الكاملة .

وعندما يفكر العقل فى ذاته ينتج العقول الجزئية ، اما عندما يتأمل المبدأ الأول فعندئذ يفيض بالضرورة الاقنوم الثالث وهو النفس .

يقول لأن العقل كامل فهو ينتج النفس التى تنسب للعالم العقلى وتقف على حافته . وتتخذ النفس فى فلسفة أفلوطين المنزلة التى أخذتها عند أفلاطون فتكون واسطة بين عالمى العقل والحس .

وهى فى حقيقتها عدد شأن المثل العقلية وتتصف بالحياة والنشاط شأن العقل لذلك فهى أقرب إلى العالم العقلى منها إلى العالم الحسى . ولما كان العقل متحداً بذاته لا منقسماً فكذلك تظل النفس متحدة بذاتها طوال مشاركتها وتأملها العقل ، ولكن لما كان فى طبيعتها رعونة وميل للاختلاط بالعالم الحسوس فانها تتولى تقبل المثل العقلية فيها لعالم الاجسام المحسوسة بقليل تقبل هذا العالم لهذه الصور .

لذلك يمكن التمييز فى النفس الكلية بين مستويين ، المستوى الأعلى للنفس حين تعمل بوصفها مبدأ للعقل والنظام ، والمستوى الأدنى عندما تعمل بوصفها مبدأ النشاط والحياة فى الأجسام الطبيعية وهذا المستوى الأدنى هو فى الواقع أقنوم رابع يشير إليه أفلوطين أحياناً ويسميه الطبيعية— فوزيس Physis وهى تتصل بالنفس الكلية العليا كما تتصل النفس العليا بالعقل فتأملها ويصنر عن هذا التأمل صوراً جسمية ضئيلة ، لأن التأمل الضئيل لا ينتج

سوى كائنات ضئيلة . ويصف أفلوطين تأمل الطبيعة في الفصل الثامن من التاسع الثالث فيقول :

« إن سألت سائل الطبيعة عما تفعل ، فإنها تجيبه جدير بك ألا تسأل بل تفهم في صمت . وعليك أن تفهم ، إن ما ينتج عنى صادر عن رؤى وهي تأمل صامت ورؤية خاصة بى . وإنى قد نشأت عن نوع من هذا التأمل ، ولى أيضاً طبيعة التأمل . وتأملى يخاطى ما أراه ، كما يرسم المهندس الأشكال التى يتصورها وكذلك ولدت أنا عن مصدر يتأمل بلوره ولكن ما معنى هذا ؟ .

معنى هذا أن ما يسمى بالطبيعة ليس إلا نفساً تولدت عن نفس أسبق منها وأكثر امتلاء بالحياة ، ولكن تأمل الطبيعة ليس تأملاً واضحاً لأنه أشبه بالحلم ، وهى تكنى برويتها لنفسها ولذلك فإن الناتج عن تأملها ضعيف ضعف هذا التأمل » .

وأهم ما يميز نشاط النفس هو الحركة والانتقال ، فهى لا تمتلك موضوعاتها امتلاكاً مباشراً كحس العقل المباشر بموضوعاته الحاضرة دائماً فيه ، وإنما تنتقل من تصور إلى آخر فى زمن معين ، لذلك فهى تلجأ إلى التفكير الاستدلالى Discursive Thought الذى يتطلب الزمان . لذلك يعرف الزمان بأنه حياة النفس وحركتها بعدما تغادر السكون الذى كانت عليه فى عالم العقل عالم الأبدية . فيكون الزمان صورة متحركة للأبدية كما قال أفلاطون فى تىماوس (١) ولكنه يظل زماناً داخلياً لا يمكن تصوره خارج النفس كما لا تتصور الأبدية خارج الوجود العقلى (٢) ، فحركة الزمان هنا عقلية ليست طبيعية فيزيقية ، وهى حركة دائرية فيها عود على نفسها باستمرار فهى أشبه بنبوع لا يفيض فى الخارج بل يصب فى الداخل باستمرار على شكل دورى الماء الذى فيه (٣) .

وتتصل بالنفس الكلية أيضاً النفوس الفردية . فثمة نفوس للكواكب ونفوس للبشر ونفوس للحيوان ونفوس للنبات فما يخلو من النفس لا يكون

(١) Tim. 37.

(٢) III, 7, 11.

(٣) انظر د . عبد الرحمن بدوى - الزمان الوجودى - ١٩٤٥ ص ٦٨

موجوداً . والنفس عند أفلوطين روحانية خالدة ليست مادية كما يتصورها الرواقيون ولا فانية كما يقول صراحة الابيقوريون ولا شيء مضاف للبدن كالصورة عند أرسطو ، بل كائن روحاني غير مخلوق ولا يسرى عليه العلم . ويرى أن نصيبها من الروحانية يختلف باختلاف اتصالها أو انزاعها عن النفس الكلية ، فانزعزها في الجسم أتم يبعدها عن الخلاص .

والنفوس الفردية متعددة بتعدد الأفراد ولكنها تتحد في النفس الكلية ، ولا يعنى هذا الاتحاد في النفس الكلية أن النفس الكلية تنقسم إلى هذه النفوس الفردية لأن الانقسام لا ينطبق إلا على الامتداد المادى . ومن هذه الأقسام الثلاثة يتكون العالم العقلى الألهى الذى يتصف بالخير والحق والجمال . أما العالم المحسوس فهو مظهر للعالم العقلى وهو ليس شراً مطلقاً بل هو أكمل عالم يمكن تحقيقه ، وفي هذا يحافظ أفلوطين على الروح اليونانية التى لا ترى في العالم المحسوس شراً كما يرى الغنوصيون ولما كان هذا العالم صادراً عن النفس فهو أبدي وإن كانت أفرادها فانية أما العالم العقلى فخالد وكل أفرادها خالدة . ومصدر النقص في هذا العالم المحسوس هو دخول المادة عليه وهى مصدر النقص والشر الملاحظ في هذا العالم .

فالمادة تعارض التحقق الكامل للصورة في الموجودات الأرضية ، وهى مصدر التغيرات الدائمة والكون والفساد والصيرورة الدائمة .

والمادة في ذاتها لا محدودة ولا معينة وهى ليست امتداداً لأن اتصالها بالامتداد يعنى حلول صورة الامتداد فيها وليست حجماً معيناً بل هى ما يقبل الأحجام ، أنها مجرد إمكانية للوجود كما قال أرسطو من قبل . والمادة هى سبب الشر والنقص في العالم المادى . ولأنها سلب وعدم فإنها لا توجد بذاتها أبداً ووجودها لا يكون إلا مصحوباً بصورة معينة . لذلك تنهى فلسفة أفلوطين إلى نظرة متفائلة للعالم لأن الوجود عنده يتحد دائماً بالخير أما الشر فليس وجوده إلا نسبياً والعالم في جملة خير .

أما الشر الأخلاقى ووجوده في النفس الإنسانية فيفسره بأن النفس معرضة للزلل وبدلاً من اتجاهها إلى التأمل العقلى الذى يصلها بالواحد ،

يحدث أن تتجه إلى المحسوس فتخطئ الاتجاه ، فلا تتأمل إلا نفسها فيكون مصيرها مصير النرجس الذي جذبه صورته فغرق في الماء محملاً عنها ، وفي هذا يكون سقوط النفس (١) في الجسم . أما الفلسفة والحياة العقلية فتعمل على تحرير النفس من العالم الحسى وترتقى النفس في حياتها الروحية درجات المعرفة الديالكتيكية فتبدأ من الإدراك الحسى إلى المعرفة العقلية الاستدلالية ثم إلى المعرفة الحسية المباشرة Noein ولكنها تصل إلى معرفة أرقى من هذه الدرجات حين تصل إلى تجربة الجذب الصوفى Extase الذى لا يصل إليه إلا قلة من الناس وفي ساعات نادرة ، وفيها يتصل الانسان بالعالم الألهى فرى هناك من النور والهاء ما لا تقدر الألسن على وصفه ولا تعيه الاسماع وقد ذكر أفلوطين أن هذه التجربة قد حدثت له أربع مرات ، أما فرغوريوس فقد حدثت له مرة واحدة ، أما باقى الفلاسفة فقد عدوا هذه التجربة غير ممكنة على الأرض .

الأفلاطونية الجديدة بعد أفلوطين :

امتد تأثير الأفلاطونية الجديدة في انحاء العالم اليونانى الرومانى المختلفة وغزت بعد ذلك العالم المسيحى والإسلامى طوال العصور الوسطى إلى حد لم يسلم منه أحد من كبار فلاسفة هذه العصور . وكان القديس أوغسطين على رأس آباء الكنيسة الذين وجدوا عند أفلوطين ما يؤيد تعاليم المسيحية ، أما فى العالم الإسلامى فقد ترجمت أجزاء من التسايعيات الثلاثة الأخيرة إلى السريانية ثم نقلت إلى العربية ونسبت خطأ إلى أرسطوطاليس وسميت هذه المقتطفات باسم اثولوجيا أرسطوطاليس وكذلك وصل أرسطو إلى العرب فى صورة أفلاطونية جديدة .

أما عن خلفاء أفلوطين فى العالم اليونانى الرومانى إلى يوم إغلاق المدارس الفلسفية فى اليونان فهم :

فرغوريوس الصورى :

عرفت سيرة فرغوريوس من بحث كتبه أونابايوس Eunapius بعد مائة عام من وفاة فرغوريوس (٢) . وقد ولد فرغوريوس بمدينة صور Tyre ونشأ

(١) IV. 8

(٢) لإساغوجى لفرغوريوس الصورى نقل بن عثان الششقى . بقلم الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى القاهرة ١٩٥٢ .

في بيئة شرقية سريانية وكان اسمه بالسريانية ملخوس أى الملك ثم ترجمت إلى اليونانية بازيلوس ثم فرغوريوس Porphyrius ورحل إلى أثينا حيث تزود بالثقافة اليونانية وانضم بعد ذلك إلى مدرسة أفلوطين في روما . ومنذ عرف أفلوطين دأب على إثارة كثير من المشكلات التي كان أفلوطين يرد فيها عليه ويقول لو لم يسألني فرغوريوس ما وجدت اعتراضات تحتاج إلى حل . ومن أهم اعتراضات فرغوريوس مسألة وجود المعقولات . فقد رأى فرغوريوس عند بدء اتصاله بأفلوطين أن المثل الأفلاطونية توجد خارج العقل وليس في العقل ، ولكنه اقتنع أخيراً برأى أفلوطين .

والمعروف عن حياة فرغوريوس أنه أصيب من جراء حياة الزهد التي أخذ نفسه بها بنوع من الانقباض حتى دار بخلده الانتحار ولكن أفلوطين نصحه بالرحلة فسافر إلى صقلية واستعاد صحته . وتزوج أرملة أحد أصدقائه وكانت تدعى مرسلا ليربى أطفالها السبع ، وعلمها الفلسفة اليونانية حتى لا تتأثر بالمسيحية . وعاد أفلوطين إلى الاشتغال بالعلم فألف المدخل إلى المعقولات شرح فيه فلسفته الميتافيزيقية التي أكد فيها انفصال النفس عن الجسم ، وكتب رسائل دينية في الرد على النصارى وكتاب في فلسفة الكهانة سجل فيه عقائد الديانات الوثنية واليهودية والمسيحية . ولكن أهم مؤلفاته هو المدخل إلى مقولات أرسطو أو إيساغوجي Eisagoge الذي شرح فيه الأصوات الخمس Ai Pente Phonai التي عرفت أيضاً بالكليات الخمس ، وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام .

وكان لشروح فرغوريوس على منطق أرسطو تأثير كبير في العصر الوسيط فقد غنى بها في العالم المسيحي بوثنوس Boethius أما عند العرب فقد نقل إيساغوجي عن السريانية إلى العربية وأضيفت له شروح وتعليقات وضعها المناطق العرب أمثال أبو بشر متى بن يونس ويحيى بن عدى وغيرهم .

بابيليوخوس :

وخلف فرغوريوس تلميذه يامبليخوس الذي ولد بمدينة خلقيس بسوريا وكان يجمع بين الدين والفلسفة ، وضع نظاماً للعالم العقلي أكثر فيه من عدد

الوسائط التي توجد بين كل موجود وما يشارك فيه من موجودات أخرى . ورأى أن تسمية أفلوطين الواحد بالخير فيه تعين له ، فقسم الواحد الأفلوطيني إلى اثنين ، الأول فوق المبادئ ولا يمكن التعبير عنه والثاني يقابل الواحد أو الخير عند أفلوطين . وكذلك قسم العقل إلى معقول وعاقل ، الأول هو عالم المثل والثاني هو عالم الكائنات العاقلة . أما النفس فيقسمها إلى ثلاثة أنواع فنفس مفارقة للعالم ونفسان صادرتان عنها ، وهناك عدد غفير من الآلهة والجن والملائكة والأبطال تتدخل في سير العالم . ويأخذ يامبليخوس بالسحر والتنجيم ويخلط كل هذا بالفلسفة الرياضية للفيتاغوريين .

وقد امتد تأثير مدرسة يامبليخوس السورية إلى برجاما حيث ظهر فيها مجموعة من الفلاسفة الوثنيين في هذا العصر . كذلك ظهرت في الاسكندرية مهد الأفلاطونية الجديدة مدرسة ذات طابع خاص . فقد كانت هذه المدرسة على خلاف روح التدين والتصوف التي سادت المدرسة الاثينية ، إذ فضلت المناهج العقلية وعينت بالرياضيات وكان شرحها لفلسفة أفلاطون وأفلوطين موضوعاً بقدر كبير ، وفضأت . منطلق أرسطو وفرقت بينه وبين فلسفة أفلوطين . ومثلت هذه المدرسة في الاسكندرية الفيلسوفة هيياثا التي اشتهرت بالرياضة وعلم الفلك وقتلت ضحية تعصب الرهبان في عهد البطربرك كيرلس عام ٤١٥ .

وطراً على الأفلاطونية الجديدة تطور جديد حين امتزجت بفلسفة أرسطو خاصة مع ثمستينوس Themetius الذي قدم للفلسفة الأرسطية تفسيراً يتفق والفلسفة الأفلاطونية الجديدة . وقد ذهب ثمستينوس إلى القول بأن العقل المنفعل مفارق شأن العقل الفعال وواحد بالإضافة إلى بني الإنسان وقد أخذ بهذا التفسير ابن رشد من بين فلاسفة الإسلام (١) .

وقد سار بلوتارخ Plutrch على نهج ثمستينوس فوفق بين أفلاطون وأرسطو في نظريته في النفس ورأس مدرسة أفلاطون الأثينية حتى عام ٤٣١ ، ثم خلقه عليها سيريانوس Syrianus الذي مال إلى فلسفة أفلاطون وكان تلميذ



سيريانوس هو برقلس أشهر فلاسفة الأفلاطونية الجديدة وأهم ممثليها في الأكاديمية . ولد عام ٤١٠ بالقسطنطينية ، واستقر بأثينا وهو في العشرين من عمره وتوفي عام ٤٨٥ . وقد تأثر برقلس بالكهانة الشائعة في الشرق وبالفيثاغورية الجديدة وقدم مذهباً فلسفياً كان له فيها بعد تأثير كبير . وقد اعتمد مذهب على فكرة التثليث . فالبدء الأول الذي يفيض يشابه ما يفيض عنه بموجب التشابه المشترك ، وفي الوقت نفسه يختلف عنه لأنه أصل والآخر فرع ولكن الفرع لا يلبث أن يعود مرة أخرى إلى الأصل ويحاول محاكاته على مستوى أدنى . فهناك إذن ثلاث لحظات أو مراحل للوجود هي الوحدة ثم ما يصلر عنها ثم العودة إلى الوحدة مرة أخرى :

Moné — Proodos — Epistrophé

أما المصدر الأول فيفوق الوجود والمعرفة شأن الواحد عند أفلوطين . ولكن بين الواحد والعقل توجد عدد من الوسائط هي وحدات Henades . وكذلك ينقسم العقل إلى ثلاثة عقول ترمز للوجود والحياة والفكر ، والنفس بدورها تنقسم إلى ثلاثة أنواع ، إلهية وجنية وإنسانية . ولقد ترك برقلس عدداً جماً من الشروح على محاورات أفلاطون تياوس والسياسي وبارمنيدس والقيبادس وأقراطيلوس . ومن أهم مؤلفات برقلس ( عناصر الثيولوجيا — Elements of Theology ) (عرف العرب له ملخصاً باسم كتاب الإيضاح في تحرير المحض<sup>(١)</sup>) ، ترجمه من السريانية إلى العربية اسحق بن حنين وقد نقل هذا الكتاب من اللغة العربية إلى اللغة اللاتينية في القرن الثاني عشر نقله جيرار الكريمويني وعرف عند الغربيين بكتاب العلل Liber de Causis — Liber Bonitatis est Purae . وعنى وليم الموريكي بترجمة باقي مؤلفاته في القرن الثالث عشر وقد امتد تأثير برقلس في الفلسفة المسيحية عن طريق من تسمى بديونيسيوس الأريوباغي الذي ترجمت مؤلفاته إلى اللاتينية باعتبارها لأحد تلاميذ بولس الرسول .

(١) انظر الأفلاطونية الحديثة عند العرب . حققها وقدم لها د . عبد الرحمن بدوي .

وبعد برقلس ظلت الفلسفة الأفلاطونية الجديدة سائدة في الأكاديمية حتى قرار جستنيان في مطلع القرن السادس الميلادى عام ٥٢٩ باغلاق المدارس الفلسفية في اليونان . فصودرت كتب الفلسفة وحرم تدريسها ولم يسمح بها إلا في الحدود التى تسمح بها الكنيسة ، وهرب سبعة من الفلاسفة الباقين في الأكاديمية على رأسهم الدمشقي ومن أشهرهم سمبليقيوس إلى فارس يحتمون بملكها كسرى أنوشروان غير أنهم على الرغم من ترحيب كسرى بهم وأمره بترجمة كتبهم وجدوا من الأفضل لهم أن يرجعوا إلى وطنهم يقضون فيه بقية حياتهم في ظل الامبراطورية الرومانية .

تلك هى الفلسفة التى جادت بها عبقرية اليونان ، ولدت وتطورت على مدى ألف ومئتي عام وحفلت بكل ما يتناوب العقل البشرى من نزوج وتائق ، وما يعتوره من فتور وذبول وكانت بحق التجربة الأولى التى اعتمد عليها الفكر الإنسانى فى محاولته الكشف عن نقاب الحقيقة وسط غياهب الظلام وتوالى الحضارات والفلسفات كل تحيها على ضوء حياتها ، وكل تنهل من مواردها الثروة على مدى التاريخ .

## المراجع العربية

أحمد فؤاد الأهواني : فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط طبعة أولى ،  
القاهرة ١٩٥٤ .

أفلاطون . دار المعارف ، نوايغ الفكر الغربى .

عبد الرحمن بدوى : ربيع الفكر اليونانى القاهرة النهضة ١٩٤٦

خريف الفكر اليونانى القاهرة . النهضة ١٩٤٦

أفلاطون ، القاهرة . النهضة ١٩٤٤

أرسطو ، القاهرة . النهضة ١٩٤٤

عثمان أمين : الفلسفة الرواقية القاهرة ١٩٤٥

محمد على أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفى ، الجزء الأول — الفلسفة

اليونانية من طاليس إلى أفلاطون القاهرة ١٩٦١

عمود قاسم : فى النفس والعقل لفلاسفة الأغريق والإسلام

القاهرة ١٩٤٩

نجيب بلدى : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكتلرية ، القاهرة دار

المعارف ١٩٦٢

يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية القاهرة ١٩٤٦

## المراجع الأجنبية

### مراجع عامة

- Bréhier, E. : Histoire de la Philosophie, Tome 1, Paris, P.U.F., 1948.
- Farrington, B. : Greek Science. Pelican, 1953.
- Gigon, O. : Les Grands Problèmes de la Philosophie Antique, Paris, Payot, 1961.
- Gomperz, Th. : Les Penseurs de la Grèce traduc. M.A. Reymond, 1928.
- Jaeger, W. : Paideia, 3 Vols. Oxford , 1939.
- Rivaud, A. : Les Grands Courants de la Pensée Antique. Colin, 1932.
- Robin, L. : La Pensée Grecque et les Origines de l'Esprit Scientifique. Albin Michel, 1948.
- Rodier, G. : Etudes de Philosophie Grecque, Pairs, Vrin 1926.
- Russell, B. : History of Western Philosophy, London, 1927.
- Thomson, G. : Studies in Ancient Greek Society, Vol. II, London, 1955.
- Werner, Ch. : La Philosophie Grecque, Paris, Payot, 1946.
- Zeller : Outlines of the History of Greek Philosophy, London, 1931.

## مراجع خاصة بالباب الأول

الفلسفة الطبيعية السابقة على سقراط

- Baily, C. : The Greek Atomists and Epicurus, Oxford, 1928.
- Burnet, J. : Early Greek Philosophy, London, 1949.
- Cornford, F.M. : From Religion to Philosophy Harper, Torch-book, 1957.
- : Plato and Parmenides, 1939.
- : Principium Sapientiae. Cambridge, 1952.
- Diels, H. : Fragmente der Vorsokratiker, Walter Kanz, 5th. ed. Berlin 1910.
- Freeman, K. : The Pre-Socratic Philosophy, Oxford, 1946.
- : Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers, Oxford, 1948.
- Giorgio de Santillana : The Origins of Scientific Thought, Mentor, 1961.
- Guérin, P. : L'idée de Justice, dans la Conception de l'Univers Chez les Premier Philosophes Grecs, Paris, Alain, 1934.
- Heidel, W.-. : A Study of the Conception of Nature Among the Pre-Socratics Proceeding of the American Academy of Arts and Sciences, January, 1910.
- Jaeger, W. : Theology of Early Greek Philosophers, Oxford, 1947.
- Raven, J.E. : Pythagoreans and Eleatics, Cambridge, 1948.
- Schuhl, P.M. : Essai sur la Formation de la Pensée Grecque, Paris, 1949.
- Wheelwright, P. : Heracleitus, Princeton, 1959.
- Zaphiropolo : L'Ecole Eléate, Paris, 1950.
- : Empédocle d'Agriente, Paris, 1953.
- : Anaxagoras de Clazomène, Paris, 1948.

## مراجع خاصة بالبَاب الثاني

الفلسفة الأخلاقية

السفسطائيون وسقراط وأفلاطون

السفسطائيون

Untersteiner : The Sophists. Transl. by K. Freeman, Oxford, 1954.

سقراط

Richmond, W.K. : Socrates and the Western World. London, 1954.

Taylor, A. : Varia Socratica, Oxford, 1911.

Tovar, A. : Socrate, sa Vie et son Temps. Paris, Payot, 1954.

Xenophone : Memorabilia.

أفلاطون

مؤلفات

Platon : Œuvres Complètes, Paris, Guillaume Budé, 13 Tomes 1941.

دراسات عامة وخاصة

Ast. Lexicon Platonicum, Lipsiae, 1838.

Bousoulas, N. : L'Être et la Composition des Mixtes dans le Philèbe de Platon, Paris, P.U.F. 1952.

Burnet, J. : Greek Philosophy, Thales to Plato, London, 1953.

Cornford, F.M. : Plato's Theory of Knowledge, London, Kegan Paul, 1935.

Crossman, R.H.S. : Plato To-Day, London, 1959.

Diès, A. : Autour de Platon, 2 Vols. Paris. 1928.

Festugière, A.J. : Contemplation et Vie Contemplative Selon Platon, Paris, 1936.

Frutiger, P. : Les Mythes de Platon Paris, 1930.

- Fiel, G.C. : *Plato and his Contemporaries*, 1930 .  
— : *The Philosophy of Plato*, Home University Library, 1939.  
Goldschmidt, V. : *Le Paradigme dans*  
— : *Les dialogues de Platon*, Paris, P.U.F. 1947.  
— : *La Religion de Platon*, Paris, 1949.  
Grube, G.M.A. : *Plato's Thought*, Beacon Press. Boston, 1958.  
Klibansky, R. : *The Continuity of the Platonic Tradition During the Middle Ages*, Warburg Institute, London, 1939.  
Koyré, A. : *Introduction à la Lecture de Platon*. New York, Brentano's, 1945.  
Petrement, S. : *Le Dualisme Chez Platon*, Paris, P.U.F., 1947.  
Moreau, J. : *Realisme et Idealisme Chez Platon*, P.U.F., Paris, 1951.  
Popper, K.R. : *The Open Society and its Enemies*, 2 Vols.  
Ross, W.D. : *Plato's Theory of Ideas*, 1951.  
Robin, L. : *Platon*, 1935.  
— : *La Théorie Platonicienne de l'Amour*, Paris, 1908.  
— : *La Théorie Platonicienne des idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, 1908.  
Skemp, J.B. : *The Theory of Motion in Plato's Later Dialogues*, 1942.  
Schaerer, R. : *Episteme et Techne. Etude sur les Notions de Connaissance et d'Art d'Homère à Platon*, 1930 .  
— : *La Question Platonicienne*, Neuchatel, 1938 .  
Schuhl, P.M. : *Platon et l'Art de son Temps*, Paris P.V.F. 1952.  
— : *L'Œuvre de Platon*, 1954.  
Taylor, A.E. : *Plato, The Man and his Work*, 1952 .  
Winspear, A.D. : *The Genesis of Plato's Thought*, 1940.

# مراجع خاصة بالباب الثالث

أرسطو

مؤلفاته

Aristote : Œuvres Complètes, par Barthélemy-Saint-Hilaire : Organon, par Tricot, Métaphysique, 2 Vol., de l'âme, par Carteron, Physique.

Aristotles : The Basic Works of Aristotles, edited by Richard Mc. Keon.

## دراسات عامة وخاصة

Allan, D.J. : The Philosophy of Aristotle, London, 1952.

Butcher, H. : Aristotle's Theory of Poetry and Fine Arts, 1932.

Carteron, H. : La Notion de Force dans le Système d'Aristote, Paris, 1923.

Cherniss, H. : Aristotle's Criticism of Plato and the Academy, Vol. 1, Baltimore, 1944.

Chevalier, J. : La Notion du Necessaire Chez Aristote et Chez ses Predecesseurs Particulièrement Chez Platon, 1914.

Greene, M. : A Portrait of Aristotle, London, 1963.

Hamelin : Le Système d'Aristote, Paris, 1920.

Jaeger, W. : Aristotle, Oxford, 1948.

Levéque, Ch. : Le Premier Moteur et la Nature dans le Système d'Aristote, Paris, 1852.

Mansion, A. : Introduction à la Physique Aristotéléicienne, Louvain, 1946.

Robin, L. : Aristote, Paris, P.U.F., 1944.

Ross, D. : Aristotle, 5th ed. London, 1956.

— : De Anima. Oxford , 1961.

— : Metaphysics, 2 Vol. Oxford, 1958.

— : Physic, Oxford, 1936.

Taylor, A.E. : Aristotle, Nelson, London, 1943.

Werner : Aristote et l'Idéalisme Platonicien, 1916 .

Walzer, R. : Magna Moralia.



## مراجع خاصة بالبَاب الرابع

العصر الهلنستي

أبيقور

Bailey, C. : The Greek Atomists and Epicurus, 1928 .

Festugière, A.J. : Epicurus and his Gods Transl. by Chilton.  
Oxford, 1955.

Guyau, M. : La Morale d'Epicure, 1881 .

Lucretius : De Rerum Natura.

Solovine : Epicure Doctrines et Maximes, 1925 .

الرواقية

Bréhier, E. : Chrysippe et l'Ancien Stoicisme, Paris, P.U.F. 1951.

Jagu, A. : Epictète et Platon, Vrin. 1946 .

الشكاك

Brochard, V. : Les Sceptiques Grecs. 2e. éd. 1923 .

Robin, L. : Pyrrhon et le Scepticisme Grec. Paris, 1944.

فيلون

Bréhier, E. : Les Idées Philosophiques et Religieuses de Philon  
d'Alexandrie, 3e. éd. Paris, Vrin. 1950 .

الأفلاطونية الجديدة

Plotin : Ennéades, Textes et trad. E. Brehier 7 Vol. G. Budé,  
1924-1938.

Armstrong, A.H. : Plotinus, London, 1953 .

Bréhier, E. : La Philosophie de Plotin, Paris, 1947.

- Inge, W.R. : The Philosophy of Plotinus. 2 Vol. London.
- Vacherot, E. : Histoire Critique de l'Ecole d'Alexandrie, 3 Vol.  
1846-1851.
- Whittaker, T. : The Neoplatonists, 2e. éd. 1918.
- Proclus : The Elements of Theology. trash. E.R. Dodds. Oxford,  
1933.
- Ruelle, C.E. Le philosophe Damas cuis.  
études sur sa Vie et ses écrits, 1861.

# الفهرس

صفحة

٣	:	تصدير
٥	:	مقدمة
٦	:	مصادر الفلسفة اليونانية
١٠	:	الفلسفة اليونانية والفكر الشرقى

## الباب الأول

الفلسفة الطبيعية

السابقون على سقراط

١٩	:	الفصل الأول : اتجاهات الفلسفة السابقة على سقراط
٢٨	:	الفصل الثانى : المدرسة الملطية
٣٦	:	الفصل الثالث : هرقلطس
٤٨	:	الفصل الرابع : الفلسفة الفيثاغورية
٦٠	:	الفصل الخامس : الفلسفة الإيلية
٧١	:	الفصل السادس : انبادوقليس
٧٧	:	الفصل السابع : انكساجوراس
٨١	:	الفصل الثامن : الفلسفة النرية

## الباب الثانى

الفلسفة الأخلاقية

٨٧	:	الفصل الأول : السفسطائيون
٩٦	:	الفصل الثانى : سقراط
١٠٧	:	الفصل الثالث : أفلاطون . حياته ومؤلفاته
١١٤	:	الفصل الرابع : نظرية المعرفة

١٢٦ . . . . .	: نظرية المثل	الفصل الخامس
١٣٢ . . . . .	: العالم الطبيعي والنفس	الفصل السادس
١٤٠ . . . . .	: فلسفة أفلاطون السياسية	الفصل السابع
١٤٩ . . . . .	: الأخلاق	الفصل الثامن
١٥٦ . . . . .	: نظرية الفن	الفصل التاسع

## الباب الثالث

### أرسطو

١٦٧ . . . . .	: حياته ومؤلفاته	الفصل الأول
١٧٤ . . . . .	: المنطق	الفصل الثاني
١٨١ . . . . .	: الفلسفة الأولى	الفصل الثالث
١٩٥ . . . . .	: الطبيعيات	الفصل الرابع
٢١٢ . . . . .	: العالم الطبيعي	الفصل الخامس
٢١٧ . . . . .	: الأحياء والنفس	الفصل السادس
٢٢٩ . . . . .	: الأخلاق	الفصل السابع
٢٣٦ . . . . .	: السياسة	الفصل الثامن
٢٤٤ . . . . .	: الفن	الفصل التاسع

## الباب الرابع

### الفلسفة في العصر الهلنستي

٢٥١ . . . . .	: خصائص الفلسفة في العصر الهلنستي	الفصل الأول
٢٥٤ . . . . .	: المدارس السقراطية	الفصل الثاني
٢٥٨ . . . . .	: الشكاك والأكاديمية الجديدة	الفصل الثالث
٢٦٢ . . . . .	: الأبيقورية	الفصل الرابع
٢٦٩ . . . . .	: الفلسفة الرواقية	الفصل الخامس
٢٨٣ . . . . .	: الفلسفة الهلنستية السكتيرية	الفصل السادس







Bibliotheca Alexandrina



0546760